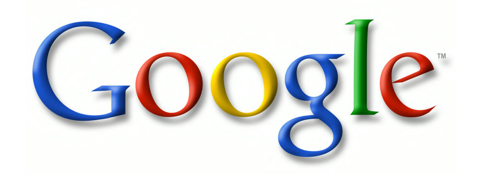
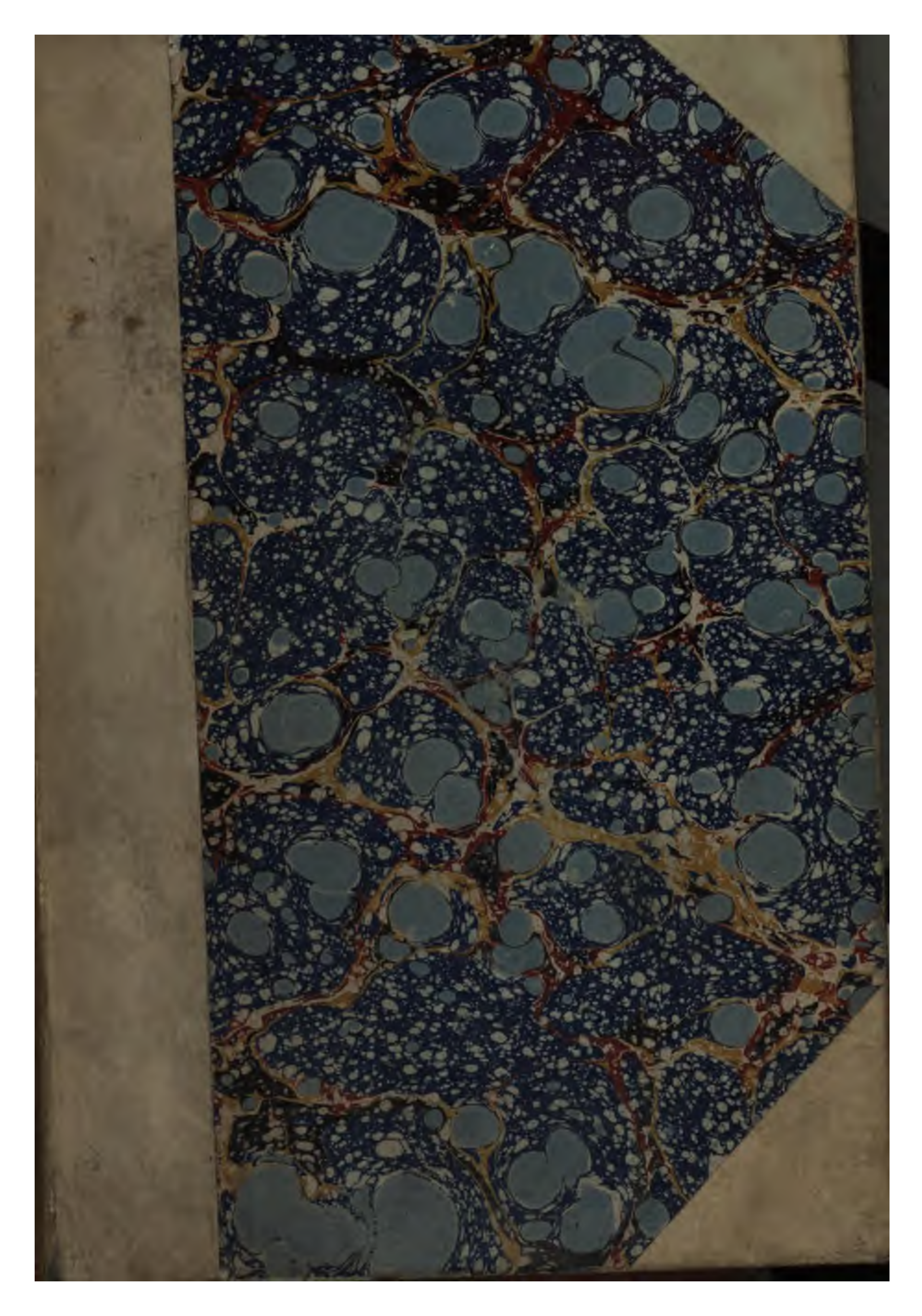





DOMI NUS ILLU.
MINA TIO MEA
Taylor Institution.

Die

Kirche Christi

und

ihre Zeugen.

Zweiter Band.


DOMI NUS ILLU
MINA TIO MEA
Taylor Institution.



Die

Kirche Christi

und

ihre Zeugen.

Zweiter Band.





Die
Kirche Christi
und
ihre Zeugen
oder die
Kirchengeschichte in Biographieen

durch

Friedrich Böhringer.

Zweiter Band. Mittelalter.

Zürich
Verlag von Meyer & Zeller.

1854.

Die

Kirche Christi

und

ihre Zeugen

oder die

Kirchengeschichte in Biographieen

durch

Friedrich Böhringer.

Zweiten Bandes zweite Abtheilung.

Zürich

Verlag von Meyer & Zeller.

1854.

Vorwort.

Mit dieser zweiten Abtheilung des zweiten Bandes ist die eine Hälfte des Mittelalters geschlossen, und die andere Hälfte wird es in den zwei folgenden Abtheilungen sein, welche die Mystiker und die »Vorläufer der Reformation« enthalten werden, so dass, wie die alte Kirche, so auch die mittelalterliche je in vier Abtheilungen dargestellt sein wird.

Leider habe ich von der in Paris erschienenen Gesammtausgabe der Werke Abälard's durch Victor Cousin, Jourdain und Despois zu spät Mittheilung erhalten, als dass ich nach ihr hätte zitiren können. Ob übrigens nun auch der zweite Band erschienen, — der erste erschien 1849 — ist mir zur Zeit noch unbekannt.

Die dritte Abtheilung wird, so Gott will, nicht so lange auf sich warten lassen, wie diese zweite.

Zürich, den 1. Oktober 1853.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss.

*

Seite.

Peter Abälard.

»So will ich nicht Philosoph sein, dass ich gegen Paulus ausschlage, nicht so Aristoteles sein, dass ich von Christo ausgeschlossen werde.«

Abälard an Heloise.

Peter Abälard — Abaielard nach einem Münchner Codex — ist geboren 1079 in Palais (Pallet, Palet, Palatium), einem Städtchen unweit Nantes in der Nieder-Bretagne. Er war der älteste Sohn einer ritterlichen Familie; drei Brüder, Radulf, Porcarius, Dagobert, und eine Schwester, Dionysia, werden noch erwähnt. Berengar, der Vater, hatte, ehe er das Waffenhandwerk ergriffen, etwas Wissenschaften getrieben und für sie stets eine solche Vorliebe und Achtung beibehalten, dass er beschloss, auch seinen Söhnen zu allererst eine möglichst gute Schulbildung angedeihen zu lassen, ehe sie die ritterliche Laufbahn beträten. Auf Peter, seinen Erstgebornen und Liebling, verwandte er besonders viel Sorgfalt, und diesen Bemühungen entsprachen über alle Erwartung des Sohnes Anlagen. »Mein Gemüth, schreibt A. von sich selbst, war wie die Natur meines heimatlichen Bodens oder Geschlechts offen allen Eindrücken, mein Geist empfänglich für wissenschaftliche Bildung.« Diese Liebe zu den Wissenschaften, und zu einem guten Theile auch zu ihrem Ruhm und Glanz, fasste so zeitig Wurzel in seiner Seele, dass sie die herrschende Macht seines Lebens wurde. Sie galt ihm mehr als die ritterliche Ehrenbahn und bewog ihn, sein Erbtheil mit allen Rechten seiner Erstgeburt sei-

nen jüngern Brüdern abzutreten. »Den Siegeskränzen des Krieges zog ich die Kämpfe der Disputationen vor«, sagt er sehr bezeichnend für die Richtung seiner wissenschaftlichen Studien und die Aussichten, die ihm vorschwebten. Es war die Dialektik, der er seinen Fleiss und seine Kraft zuwandte. Sie war fast die ganze Philosophie der damaligen Zeit; man begriff unter ihr einen ziemlich kleinen Theil dessen, was die Logik des Aristoteles enthielt, die man nur durch unvollständige Uebersetzungen, durch Vermittlung des Boethius, kannte, und die Einleitung, welche Porphyrius den Kategorien beifügte, nebst den Kommentaren des Boethius. Diess waren die Autoritäten. Ueber diese dialektischen Fragen, die bald für sich behandelt, bald auf Physik, Metaphysik, Moral, Theologie angewandt wurden, erhitzten sich die Geister, wurden die Leidenschaften angeregt, bildeten sich Schulen, welche das öffentliche Leben des Volkes und der Kirche bewegten.

Bretagne konnte nun freilich auf die Länge den Wünschen A's. nicht Genüge leisten; er ergriff den Wanderstab als fahrender Schüler, und »wo man mir sagte, dass das Studium der Dialektik blühte, wanderte ich hin und wurde so ein Nacheiferer der Peripatetiker.«

Zu der Zeit waren zwei Männer in dieser Wissenschaft aufgetreten, die beide sich einen Namen erworben hatten, der eine schon mehr ein untergehendes Gestirn, der andere gerade in seinem Hochpunkte stehend, beide in ihrer dialektischen Grundlage sich entgegengesetzt. Roscellin war der eine, der Meister des Nominalismus, dem wir im Leben Anselm's bereits begegnet sind (II. Bd. 1. Abth. S. 311). Ihn nennt Otto von Freisingen den Lehrer unsers Abälards; und dieser selbst spricht von ihm, freilich nicht in wohlwollendem Sinne, als seinem Magister, wenn anders diess Wort nicht überhaupt für einen damals allerdings gebräuchlichen Titel zu nehmen ist. Wenn A. ihn gehört hat, so kann es nur auf dessen Wanderzügen als Verbannter und Exkommunizirter, nur flüchtig gewesen sein, entweder in den Jahren, als er von Paris weg zur Erholung seiner angegriffenen Gesundheit sich in seine Heimat begeben hatte, oder vor

seiner Ankunft in Paris. Dahin zog er nämlich im 20. Jahre seines Alters — so nimmt man gemeiniglich an — im letzten Jahre des 11. Jahrhunderts. Gerade hatte Paris angefangen ein Sitz berühmter Schulen zu werden, aus denen nachher die grosse Pariser Universität erwuchs. Neben der bischöflichen Schule bestanden schon längst mehrere, die für Mönche bestimmt waren, in den Klöstern der Stadt, namentlich in dem des hl. Germanus. In dieses Werden der Pariser Universität vergönnt uns einen vollen Blick die Geschichte A's, der selbst viel dazu beigetragen hat, die Bewegungen zu fördern und zu verbreiten, aus denen im 13. Jahrhundert die Universität hervorging. Wir hören von den Schulen, die in den Abteien S. Victor und S. Genovefa errichtet wurden, die einzelne Lehrer, deren Name einen guten Klang hatten für jeden lernbegierigen Jüngling und Mann, eröffneten, und deren Frequenz von der Persönlichkeit des Lehrers, von dem jedesmaligen Zuge der Zeit (auch der Mode) abhing. Gegen Ende dieses Jahrhunderts entstand bekanntlich zwischen den verschiedenen Lehrern nach dem Geiste der Zeit eine nähere Vereinigung, eine Universitas im römischen Sinne: so wurde Paris für die Scholastik in ihrer zweiten grossartigen Periode die Mutter, wie sie die grosse scholastische Centraluniversität Europas, die Mutterschule aller andern Universitäten wurde.

Auf diesen werdenden Mittelpunkt der philosophischen und theologischen Wissenschaften damaliger Zeit führte den A. der Trieb seines Geistes zu Wilhelm von Champeaux, der an der Kathedralschule lehrte, der berühmteste der damaligen Lehrer der Dialektik. Seine Wirksamkeit beschränkte sich fast ausschliesslich auf dialektische Untersuchungen. Gegen das Ende seines Lebens erst scheint er sich mit der Theologie beschäftigt zu haben. War Roscellin Nominalist, so war Wilhelm Vertreter des strengsten Realismus; und so scheint A., wenn er Beider Schüler gewesen, durch beide Gegensätze hindurch gegangen zu sein, was denn auch seine Richtung bestimmte. Hatte der erstere eine Ansicht ausgesprochen, dass das Allgemeine der Arten und Gattungen nur blosse Wortlaute seien, inhaltlose Abstraktionen

der Vorstellung, so lehrte Wilhelm (nach A.), das Allgemeine sei wesentlich in seinen Individuen, (d. h. die Gattung bilde das eigentliche Wesen der konkreten Dinge), und in diesen letztern bestehe kein Unterschied dem Wesen nach, sondern nur eine Verschiedenheit nach der Vielheit der Accidenzien. Aber der geniale junge Mann zwang Wilhelm, diese realistische Ansicht zu modifiziren, so dass er von nun an den einzelnen Dingen in ihrem Fürsichsein grössere Realität zugestund. Das Allgemeine sei nicht die eigenthümliche Wesenheit der einzelnen Dinge, sondern sei als das Gemeinsame oder Ununterschiedene in ihnen anzuerkennen, d. h. es finde sich in dem Einen auf dieselbe Weise wie in dem Andern. Aber auch diese Form des Realismus genügte dem A. nicht. Er schlug einen Mittelweg ein zwischen beiden Systemen, dem Nominalismus und Realismus; er drang auf wirkliche Geltung der Ideen oder der Begriffe im menschlichen Verstande; nicht dass er sie als eigentliche Realitäten fasste, die an irgend einem von der Erscheinungswelt verschiedenen übersinnlichen Orte eine eigene Weltordnung bilden; aber sie sind ihm auch nicht blosse Worte, Hauche, oder leere Gedankendinge, sondern eben — Ideen, sofern der menschliche Geist sich nichts Leeres denken kann. — Man sieht, A. war stärker in der Bekämpfung der Extreme, als in der klaren Darstellung seiner eigenen Ansichten. Vieles in diesen dialektischen Kämpfen ist übrigens unklar und dunkel, selbst nach den erst von Cousin aufgefundenen und zum ersten Male herausgegebenen dialektischen Schriften A's, der übrigens, wenn er auch die höhere Vermittlung noch nicht gefunden, sie doch angestrebt und jedenfalls dem einseitigen Realismus wie Nominalismus die Spitze gebrochen hat.

Von Wilhelm, zu dessen Füssen sich A. zunächst setzte, wurde der begabte junge Mann wohlwollend aufgenommen. Aber der Geist der Selbständigkeit, der ihn trieb eigene Bahnen zu gehen, verbunden mit der Unrast seines Wesens, die ihn sein ganzes Leben durch begleitete, liess ihn da nicht lange sitzen. Er wollte selbst Meister sein, versuchte sich mit Fragen an Wilhelm, griff ihn an, und »zuweilen schien es, sagt A. selbst mit dem ihm eigenen naiven Selbst-

gefühl, als wäre ich ihm im Disputiren überlegen.« Nicht allein der Lehrer, auch die Mitschüler A's. und gerade diejenigen, welche für die Ausgezeichneteren galten, legten ihm diess als Anmassung aus, je mehr er in der Zeit des Alters und des Studiums ihnen nachstand. »Und von daher, ruft er aus, nahmen die Unglücksfälle bis jetzt ihren Anfang, und je weiter mein Ruhm sich erstreckte, je mehr entbrannte gegen mich der Neid.« So leitet er alle Unfälle, die ihn betrafen (in seiner Lebensskitze) vom Neid Anderer her. Ihn aber schreckte nichts ab: die Welt der (damaligen) Wissenschaften lag vor ihm wie die äussere Welt vor dem Blick des Eroberers.

Erst 22 Jahre alt — so nimmt man gewöhnlich an — seiner Kraft sicher, auf sein Glück vertrauend, fasste er den Plan, eine eigene Schule zu gründen, zu Melun, zehn Stunden von Paris, wo sich der Hof öfters aufhielt. Umsonst suchte es Wilhelm zu hindern und liess Intriguen spielen, durch welche die reine und freie Wissenschaft so häufig schon entweiht worden ist. Jugend und Talent finden indessen leicht Gunst und Schutz, und Wilhelm hatte Feinde unter den Grossen, welche aus Hass gegen ihn A's. Unternehmen unterstützten; und eben der Widerstand, den man ihm entgegensetzte, erhöhte den Namen des jungen Lehrers, der denjenigen seines ehemaligen Meisters in Paris bald verdunkelte. So wenigstens sagt er es selbst. Gewiss ist, dass A. ein Lehrtalent besessen haben muss, ohne dessen Zauber die Anziehungskraft, die er auf die Jugend sein ganzes Leben lang ausübte, sich nicht wohl erklären liesse. Und gerade damals fing es an sich zu entfalten. Johann von Salisbury, sein Schüler in späterer Zeit, sagt von ihm rühmend, er hätte sich in seinem Unterricht bestrebt, vor Allem seinen Zuhörern verständlich zu sein und zu der Fassungskraft derselben herabzusteigen. Mit dieser Klarheit in der Darstellung ohne allen pedantischen Schwulst verband er (wie auch moderne Professoren diess nicht verschmähen,) Scherz und Witz, um die Trockenheit zu mildern, wie Otto von Freisingen bemerkt. Um Paris näher zu sein, und Wilhelm in seiner Citadelle selbst desto eher

bedrängen zu können, verlegte er nach kurzer Zeit seine Schule von Melun nach Corbeil, halbwegs Paris. Aber unausgesetzte Anstrengungen hatten seine Gesundheit angegriffen; er sah sich genöthigt zur Wiederherstellung derselben Franzien zu verlassen und in sein Heimatland zurückzukehren, wo er einige Jahre Ferien machte und heimische Luft genoss, indess seine Schüler in der Dialektik mit Sehnsucht seine Genesung abwarteten. Als er genesen wieder nach Paris zurückkehrte, fand er den Schauplatz verändert. Wilhelm von Champeaux, bis jetzt Archidiakon der Kathedralkirche, war regulärer Kanoniker geworden und hatte sich mit einigen seiner Schüler in die nachmals so berühmt gewordene Kapelle S. Victor ausserhalb Paris zurückgezogen (1108). Doch setzte er seine öffentlichen Vorlesungen auch im Kloster fort, das bald eine Kontroversschule und philosophischer Tummelplatz werden sollte. Zu seinen logischen Disputationen fügte er Rhetorik. A. besuchte diese rhetorischen Stunden; bald aber griff er den Meister wieder an und zwang ihn, seine bisher vorgetragenen Ansichten über die Universalien in der oben angegebenen Weise zu modifiziren. Das war die philosophische Frage des Tags: »als stünde darin die ganze Summe dieser Wissenschaft!« Wilhelm hatte daher durch diesen Sieg des jungen Bretonen einen Schlag erlitten, von dem er sich in der öffentlichen Meinung nicht mehr erholte. Wenigstens schreibt A., dessen Ansehen sei darüber ganz gesunken, also dass ihm kaum mehr möglich gewesen, dialektische Vorlesungen zu halten; dagegen ihm selbst seien nun die frühern eifrigsten Neider zugeströmt; sogar der Nachfolger Wilhelms an der Kathedralschule, dem dieser bei seinem Eintritt ins Kloster seinen Lehrstuhl abgetreten, habe ihm diesen eingeräumt und sich selbst in die Zahl seiner Zuhörer eingeschrieben. Wilhelm spann nun aber (nach A.) neue Intriguen an, entzog unter den schmählichsten Anschuldigungen seinem Stellvertreter die Leitung der Schule, und ersetzte ihn durch einen Nebenbuhler A's.; wie es scheint, war Wilhelm noch titulärer Inhaber des Lehrstuhls, und jene waren nur, was man heutzutage so nennt, seine Suppleanten.

Jetzt begab sich A. wieder nach Melün, wo er, wie vordem, seine Schule eröffnete, wandte aber abermals seine Augen nach Paris, als er hörte, dass Wilhelm mit seiner Klosterbrüderschaft und dem Anhang seiner Schüler ein Landhaus ausserhalb Paris bezogen habe. Da sein Gegner, der erst angestellte Lehrer, in der Stadt noch den Lehrstuhl inne hatte, so schlug er seinen Sitz ausserhalb der Mauern, auf dem Berge der hl. Genovefa, und in dem Kloster der Kirche selbst, sagt man, die der Patronin der Stadt geweiht war, auf, von dort aus denselben anzugreifen. Sobald Wilhelm in seiner ländlichen Klause hievon benachrichtigt wurde, kehrte er mit den Seinigen wieder nach S. Victor zurück, entschlossen, seinen bedrängten Suppleanten und Nachfolger zu unterstützen. So standen die beiden wetteifernden Meister wieder einander gegenüber. Nun wieder neue Disputationen, neue Kämpfe: bald zwischen den Schülern gegenseitig, bald zwischen den Lehrern! Auch von andern Kämpfen lesen wir, die der neue Peripatetikus durch seine Lehre und fast mehr noch durch seine Haltung hervorrief. Joslen von Vierzi, der eines Tages als Bischof von Soissons, auf dem Konzil von Sens, über A. zu Gericht sass, hatte auch eine Schule eröffnet, und auch in dieser regte sich die Eifersucht gegen A. Ein junger Mann von Douai, Goswin, nachmals (1131) Abt von Anchin, wagte sich wie David, mit dem er sich verglich, an den neuen Goliath, der ihn anfänglich von oben herab behandelte, bald aber von ihm in die Enge getrieben worden sein soll. So wenigstens lautet die Version in dem Leben dieses »h. Goswin«, das von zweien Mönchen seines Klosters wahrscheinlich verfasst ist im Interesse der Verherrlichung ihres verstorbenen Abtes. Ueber A. selbst lesen wir hier, er sei ein Mann gewesen von erprobter Wissenschaft, erhabener Beredsamkeit, habe es aber geliebt, neue und unerhörte Sachen auf die Bahn zu bringen oder zu behaupten; auch habe er, während er diese seine Ansichten zu vertheidigen gesucht, andere erprobte angegriffen, daher sei er ein Gegenstand des Hasses derer geworden, die einsichtiger und überlegter ge-

dacht hätten, und wie seine Hände gegen Alle, so hätten sich bald Aller Hände gegen ihn bewaffnet.

Wenig wissenschaftliche Bedeutung, noch weniger sittliche können wir übrigens diesen dialektischen Kämpfen beimessen; höchstens kann man sagen: diese Wortstreite seien für den Geist gewesen, was für das äussere Leben die Turniere und andere kriegerische Uebungen, die bald nachher in Europa aufkamen. A. selbst rühmt sich seiner Siege in den Worten Ovids: »Fragt ihr nach dem Glücke solcherlei Kampfs, ich bin nicht überwunden von jenem.« — Mitten aus diesen Kontroversen rief ihn ein Brief seiner Mutter Luzia in die Bretagne und mit einer Bereitwilligkeit, die ihm alle Ehre machte, folgte er demselben. So gross auch der Ehrgeiz sein mochte, der ihn fesselte, der Ruf seiner Mutter drang tiefer in sein Herz. Der Vater Berengar hatte sich nämlich nach dem geräuschvollen Leben unter den Waffen in die Stille eines Klosters zurückgezogen, wie so oft in jener Zeit diess geschah; auch Luzia trug denselben Gedanken und führte ihn aus, nachdem sie mit ihrem Sohne Rücksprache genommen. Als A. nach Paris zurückkehrte, fand er seinen alten Nebenbuhler nicht mehr daselbst; derselbe war inzwischen auf den Bischofsstuhl Chalons-sur-Marne erhoben worden, im Jahre 1112 oder 1113. Sieben Jahre lang verwaltete derselbe seine Diözese und starb hochgeehrt und von dem hl. Bernhard bedauert.

Auf der philosophischen Laufbahn hatte A. Ruhmeskränze eingeerntet; er war nun unbestrittener Sieger und Herr auf diesem Gebiete. Es trieb ihn jetzt weiter, zu Höherem, — im Geiste der damaligen Zeit, zur Theologie. Er selbst hat sich über diesen Fortschritt von Philosophie zur Theologie in seinen Schriften ausgesprochen. Um sich aber das Recht zu theologischen Vorträgen zu erwerben, bedurfte er erst des Studiums bei einem namhaften Meister. Er wandte sich desshalb nach Laon. Dieser bischöfliche Sitz war zu dieser Zeit wegen seines Lehrstuhls der Gottesgelehrsamkeit berühmt. Es lehrte hier Anselm, Kanonikus und Dechant des Kapitels, seit vielen Jahren mit grossem Beifall. Ein Schüler Anselms von Canterbury war

er zuerst in Paris aufgetreten, wo Wilhelm von Champeaux einer seiner Schüler war; seit 20 Jahren schon hatte er sich indessen nach Laon, seiner Vaterstadt, zurückgezogen, wo er Theologie mit solchem Glanze lehrte, dass aus den Reihen seiner Schüler sich die höhere Geistlichkeit ergänzte. Er hatte ein unbestrittenes Ansehen, bis A. es zu erschüttern anfing. »Ich besuchte sofort den Greis, fand aber bald, dass er mehr langjähriger Gewohnheit als Geisteskraft und Gedächtniss seinen Namen zu verdanken habe. Wer in irgend einer Frage zweifelhaft sich bei ihm Raths erholen wollte, kehrte gewiss noch rathloser zurück. Wenn man ihn hörte, schien er bewundernswerth, nicht, wenn man ihn fragte. Der Reichthum seiner Darstellung war anzuerkennen, aber es fehlte der klare Sinn und Gedanke.« A. stellt Vergleichungen an. »Wenn er ein Feuer anzündete, erfüllte er sein Haus mit Rauch, erhellte es aber nicht mit Licht Sein blättervoller Baum schien den Fernerstehenden prächtig, traten sie aber heran und sahen sie näher zu, so ward er unfruchtbar gefunden.« Als er zu diesem Baume gekommen, fährt A. fort, um Früchte zu sammeln, da habe er in ihm den Feigenbaum gewahrt, den der Herr verflucht, oder jene alte Eiche, der Lukanus den Pompejus vergleiche. Darum hätte er nicht lange müssig in dessen Schatten liegen können. — Er besuchte seltener dessen Stunden, was ihm schon übel gedeutet wurde, besonders von den Ausgezeichnetern unter den Schülern, die für ihren Lehrer Partei nehmend eine offene Verachtung darin wahrnahmen, ja den alten Anselm selbst gegen A. aufreizten. Als er nun eines Tages in heiterem Gespräch mit den Mitschülern auf die Frage der Einen, was er vom Studium der h. Schrift halte, er, der bisher nur weltliche Studien getrieben, zur Antwort gab: das sei ein höchst heilsames Studium, als worin man das Heil der Seelen kennen lerne, nur wundere er sich, wie wissenschaftlichen Männern zum Verständniss dieser Schriften diese selbst oder die Glossen nicht hinreichen sollten, so dass sie keines weitern Unterrichts bedürften, da empfing diese Aeusserung mit Recht ein spöttisches Gelächter. Ob er sich's getraue?

A., in seiner Selbstzuversicht, antwortete mit: Ja! Noch grösseres Gelächter! »So gebt mir denn eine ungewöhnliche Schriftstelle, und ich wills beweisen, was ihr auch vorbringt.« Man vereinigte sich auf den Propheten Ezechiel. A. nahm nun »einen Ausleger«, der nach der Uebung den Text lesen und mit dem Stand der Frage bekannt machen sollte, und kündigte die Erklärung des Propheten gleich auf den folgenden Tag an. Man warnte ihn, nicht so vorschnell zu sein, sich wenigstens einige Zeit zur Vorbereitung zu nehmen; er aber erwiederte unwillig, das sei nicht seine Art, durch lange Uebung und Mühen etwas zu Stande zu bringen; er thu's »durch Griffe des Genies«; entweder würde er gänzlich abstehen, oder man solle in seiner Vorlesung erscheinen. Ist diess nicht bezeichnend für ihn? Das erste Mal fanden sich nur wenige Zuhörer ein, weil man sein Unternehmen lächerlich fand. Aber diese Wenigen wurden befriedigt; denn er entwöhnte sie allmälig »von dem Geschmack an einer Methode, die die Ueberzeugung mehr von äusserlicher Autorität als aus dem eigenen Verständniss abzuleiten pflegte.« Daher wuchs mit jeder Vorlesung die Zahl und Alle waren beeifert, die Erklärungen, welche er am ersten Tage begonnen, von Anfang an sich abzuschreiben. Kein Wunder, wenn Anselm, wie einst Wilhelm, von Neid ergriffen wurde, den zwei seiner Schüler, Alberich von Rheims, später (1136) Erzbischof von Bourges und Bernhard's Freund, und Lotulf von Novara um so eifriger nährten, je mehr sie sich, bis jetzt die Uebrigen überragend, vor dem Eindringling in Schatten gestellt sahen. Auf deren Einflüsterungen hin verbot Anselm dem Abälard die begonnene Erklärung in seinem Hörsaale fortzusetzen, unter dem Vorwande, er könnte für etwaige Irrthümer des jungen unerfahrnen Theologen verantwortlich gemacht werden. Aber diese Chikane bewirkte das Gegentheil: sie reizte die Zuhörer A's. und machte dessen Namen nur um so berühmter.

Abälard kehrte nach Paris zurück, und nahm den Lehrstuhl, von dem man ihn früher vertrieben hatte, ohne Anfechtung ein. Sofort vollendete er seine Vorlesungen über

Ezechiel; auch seine alten philosophischen Vorlesungen nahm er wieder auf. Vielleicht ward er damals Kanonikus, wie Einige annehmen, was übrigens noch nicht bewiese, dass er von da an auch Priester geworden, denn ein Kanonikat war oftmals nur Titel und Benefiz. Im vollen Genusse literarischer Ehrenbezeugungen, des Beifalls zahlreicher aus allen Gegenden Europas herbeiströmender Schüler — man spricht von 5000 — sicher, in der unabhängigsten ökonomischen Lage — denn auch »grossen Geldgewinn« trugen ihm sein Vorlesungen ein — flossen ihm die nächsten Jahre, einem ruhigen Strome gleich, dahin.

Bis jetzt hatte nur Wissenschaft und Ruhm sein Herz erfüllt; er sollte nun auch die Liebe, ihre Lust und Leiden kennen lernen. A. leitet die Erzählung dieser glücklichen und unglücklichen Liebe, die über sein Leben den Zauber der Romantik ausgiessen sollte, und der nächstfolgenden Periode seines Lebens mit folgenden Worten ein: »Weil das Glück die Thoren immer aufbläst und weltlicher Ruhm die Kraft des Geistes schwächt und durch fleischliche Lokungen leicht auflöst, so begann auch ich, der ich früher ganz enthaltsam gelebt hatte, der Lust die Zügel schiessen zu lassen, da ich mich bereits für den einzigen Philosophen hielt, der in der Welt noch übrig sei und keine weitern Beunruhigungen mehr fürchtete. Und je weiter ich in der Philosophie und der Theologie vorgeschritten war, je mehr entfernte ich mich von den Philosophen und Theologen durch die Unreinheit meines Lebens. Denn Philosophen, geschweige Gottesgelehrte, d. h. Männer, die mit den Ermahnungen der h. Schrift beschäftigt sind, haben sich ja stets durch den Ruhm der Enthaltsamkeit am meisten ausgezeichnet. Während ich nun ganz im Ruhm und in der Schwelgerei versunken war, so brachte mir die göttliche Gnade die Heilmittel für die Krankheiten auch gegen meinen Willen, zuerst eines für die Ausschweifung, dann für den Stolz. Für die Ausschweifung nämlich, indem sie mich dessen beraubte, womit ich sie trieb; für den Stolz aber, der mir besonders aus der Kenntniss der Wissenschaften erwuchs nach dem Spruch des Apostels: Wissen bläht auf, indem sie mich de-

müthigte durch Verbrennung des Buchs, worauf ich am stolzesten war.«

A. hatte bis jetzt rein gelebt. Zwar der Prior Fulko wirft ihm vor, dass er sich mit Kurtisanen ruinirt habe; doch er selbst sagt es bestimmt, er hätte den Schmutz der Hurerei stets verabscheut, auch hätte ihn sein literarisches Leben vom Umgang mit vornehmen Frauen abgehalten; nicht einmal den Ton der Welt hätte er sonderlich gekannt. »Da bereitete mir der böse Geist schmeichelnd eine bequemere Gelegenheit, durch die er mich leichter von dem Gipfel meiner Grösse herabstürzte, oder vielmehr die göttliche Liebe den Stolzesten und der empfangenen Gnade Vergessenden durch Erniedrigung sich rettete.«

Wir übergehen an diesem Orte die Geschichte seiner Liebe zu Heloïse, die er selbst mit erstaunenswerther Offenheit beschrieben hat. Eine grosse Veränderung war mit ihm vorgegangen; ein Anderes als die Dialektik beschäftigte ihn jetzt. »Recht zum Eckel war es mir in den Hörsaal zu gehen, in ihm zu verweilen; und in gleicher Weise lästig, des Nachts für die Liebe und dann am Tag für das Studium mich wach zu erhalten. Auch fand mich die Vorlesung damals stets so lau und nachlässig, dass ich bereits nichts mit frischer Geisteskraft, sondern Alles nur gewohnheitsmässig vorbrachte, und bereits nur der Wiederholer des früher Gefundenen war.« Der Scholastiker ward ein fröhlicher »Troubadour«; er besang seine Geliebte in Liedern »in der Mundart des Volkes« und ward so einer der ersten der Troubadours, oder, wenn man will, ihr Vorgänger. Zu dem Ruhm seiner Dialektik sollte er auch denjenigen der nationalen Poesie beifügen. »Ward mir, sagt er selbst, eine neue Erfindung vergönnt, so waren es Liebeslieder, nicht philosophische Geheimnisse.« Diese Minnelieder — die man aber bis jetzt noch nicht aufgefunden hat — wurden »lange von den Liebenden aller Gauen Frankreichs gelesen und gesungen.« Die bisherigen Schüler betrübten sich indessen sehr über diese Veränderung ihres Meisters und erriethen bald den Grund: und so wurde, was ein Geheimniss der Herzen hätte bleiben sollen, das öffentliche Gespräch der Welt.

A. war auch nicht der Mann, es zu verheimlichen. Nur Einem entging diess öffentliche Geheimniss, und diess war gerade derjenige, der am meisten dabei betheiligt war: der Oheim. Es fehlte zwar nicht an geschäftigen Freunden, die ihn darauf aufmerksam machten; er konnte es jedoch nicht glauben, so lieb hatte er seine Nichte, so fest traute er dem bisherigen Ruf der Enthaltsamkeit A's. So vergingen mehrere Monate; zuletzt schöpfte er selbst Verdacht und — trennte die beiden Liebenden. Wir übergehen den Schmerz derselben, ihre heimlichen Zusammenkünfte, Heloïsens Schwangerschaft, die Geburt des Astrolabius, die heimliche Verheirathung beider, endlich die grausame Rache, die der beleidigte und sich noch mehr als vorher von A. beleidigt dünkende Fulbert an jenem nahm. Wir finden A. im Kloster S. Denys als Mönch, wohin er sich aus Scham über seine Verstümmelung zurückgezogen hatte (1119) — Mönch ohne Herzenswunsch, ohne »Ruf von oben.«

Welch ein Gegensatz, in dem er sich nun befand! Jetzt die Stille des Klosters, vordem die Höhe des Weltlebens! Der Prior Fulko von Deuil — wir wissen nicht, war er ein Freund von A., — erinnert, freilich in der rhetorischen Weise jener Zeit, den neuen Mönch an diesen ehemaligen Glanz: der Ruhm der Welt habe ihm aufs üppigste zugelacht, Rom habe ihm in seine Hörsääle seine Zöglinge geschickt, und das einst alle Künste und Wissenschaften seinen Zuhörern mitzutheilen pflegte, habe ihn damit als den Weiseren anerkannt. Nicht Berge, nicht Flüsse, nicht Thäler, keine Entfernung, kein noch so beschwerlicher oder gefährlicher Weg habe von seinen Lektionen zurückschrecken können. Ueber das Meer her von England seien sie gekommen, von der Bretagne, der Normandie, von Flandern, Baskenland, Poitou, Anjou, Spanien, Deutschland. Von den Bewohnern Galliens selbst und von der Bürgerschaft von Paris nicht zu sprechen, die so nach seiner Belehrung gedürstet, als ob sie nur bei ihm sich fände. Die Klarheit seines Geistes, die Anmuth seines Vortrags, die Leichtigkeit seiner Darstellung, sowie die Schärfe seiner

Wissenschaft habe Alle zu ihm gerissen, als »zu der klarsten Quelle der Philosophie.« Auch von seinem Liebesglück bei dem weiblichen Geschlechte spricht Fulko. Aber all diess weltliche Glück, das sich um sein Haupt gesammelt, habe ihn übermüthig gemacht, und er habe darum über andere, auch ehrwürdige, Männer, die vor ihm der Weisheit sich beflissen, so sagen wenigstens die ihn gehört, abschätzend geurtheilt. In dem Unglücke, das ihm widerfahren, solle er nun die allmächtige Güte Gottes anerkennen, »die den Wind des Hochmuths wegbläst«, auf dass er aufhöre, andere gute Männer herunterzusetzen, und damit er durch Enthaltsamkeit, Reinheit und Heiligkeit sich auszeichne; denn wie viel dieser Theil seines Körpers, an dem er nun geschädigt worden sei, ihm geschadet habe und nicht aufgehört hätte ihm zu schaden, wisse er selbst am besten. Was er mit seiner Wissenschaft gewonnen, habe er an Kurtisanen verschleudert, sagt Fulko, in einer Weise, die uns fast vermuthen lässt, er habe aus dem Verhältniss zu Heloïse, das er nicht berührt, dieses allgemeine Zerrbild gemacht, das seiner rhetorischen Darstellung wie seinem Zwecke so gut passte. Seine tiefe Armuth, fährt Fulko fort, scheine das zu bezeugen, denn als er ins Kloster getreten, habe er aus so grossen Einnahmen nur die Kleider auf dem Leibe noch gehabt. Er solle daher das, was ihm nach weltlichem Urtheile als das grösste Unglück erscheine, nicht in diesem Lichte ansehen; vielmehr als ein wahres Glück. Und hier hält er dem A. eine Reihe Gründe vor, die allzucharakteristisch für die Zeit selbst sind und ihren Begriff von Moral, als dass wir sie übergehen möchten. Er sei nun den Versuchungen entronnen, denen er früher ausgesetzt gewesen; ungestört von sinnlichen Reizen könne er frei dem Denken sich weihen, auch sein Gut und Geld, wenn er anders als Mönch noch solches besitzen dürfe, sei nicht mehr in Gefahr verschleudert zu werden. Nicht minder solle er das für etwas Grosses halten, dass er ohne allen Verdacht überall Eintritt finde bei Matronen wie bei Jungfrauen, »welche auch Greise so oft noch reizen«; selbst nächtliche schlüpfrige Träume plagen ihn nicht mehr. »Wie

gross schätzest du nun das Gut, dass du der Gefahr zu sündigen entzogen und in die Sicherheit des Nichtsündigens versetzt bist«! Er verweist dabei auf Origenes; »auch Johannes und Paulus, Petrus und Hiazinthus und andere glorreiche Märtyrer mehr, die im Himmel nun mit Ruhm gekrönt sind, freuen sich, in diesem kurzen Erdenleben die Zeugungsglieder entbehrt zu haben.« Nicht geringen Trost könne ihm ferner die allgemeine Theilnahme sein. Er solle daher nicht an Rache denken, mahnt Fulko den Abälard, der, wenn anders diese Zuschrift Bekanntschaft mit dessen Zuständen voraussetzt, in der ersten Zeit solchen Stimmungen Raum gegeben haben muss. Man ist versucht anzunehmen, der Bischof und die Kanoniker haben das Urtheil über Fulbert zu mässigen gesucht: das Kapitel glaubte vielleicht eines seiner Glieder nicht ganz verlassen zu dürfen; es fehlte wohl auch das Geständniss der Schuld von Seite Fulberts selbst. A., so scheint es nach diesem Briefe, hatte anfangs den Gedanken gehabt, die Sache in Rom anhängig zu machen, »auf dass Bischof und Kapitel zur Einsicht kommen, wie ganz entgegen aller Ehrbarkeit es sei, vom Weg des strengen Rechtes abgewichen zu sein.« Das räth Fulko ab. Ob A. nie Etwas gehört habe von der weltbekannten Habsucht der Römer? Wer je mit seinen Schätzen diesen Schlund habe füllen können? Woher aber das Geld nehmen? Von seinem Kloster? Oder ohne Geld? Aber ohne Geld habe er verlornes Spiel. In letzterm Falle — welch Gelächter würde er gegen sich hervorrufen! Ebenso wenig sei es in seinem Interesse, sich den Pariser Klerus zu entfremden. Endlich: »du bist Mönch«; nicht einmal dem Christen gezieme die Rache, wie viel weniger dem Mönche! — Ob diese Zuschrift auf A. Einfluss ausgeübt, wissen wir nicht; dass er aber Schritte gethan, davon lesen wir nichts.

A. im Kloster — damit beginnt die zweite Periode seines Lebens. Man möchte wünschen, sie wäre eine friedlichere als die erste. Aber kaum war er genesen, so strömten die Geistlichen herbei und baten ihn um Wiederaufnahme seiner Vorlesungen. Er solle, stellten sie ihm vor, was er seither aus Verlangen nach Geld oder Ruhm gethan,

das aus Liebe zu Gott unternehmen; es sei ihm ein Pfand anvertraut, das Gott mit Wucher zurückfordern würde; und habe er seither besonders für die Reichen gesorgt, so solle er von nun an für die Bildung der Armen arbeiten; er solle überhaupt den Standpunkt festhalten, dass er darum besonders von der Hand des Herrn sei berührt worden, damit er, freier von fleischlicher Lust und dem stürmischen Leben der Welt entzogen, ganz den Studien sich weihe und nicht sowohl ein Weiser der Welt sondern ein wahrer Philosoph Gottes werde. Er zögerte anfangs, aber bald sah er sich wieder auf die alte Bahn der Wissenschaften und des Unterrichts verwiesen, — auch in neue Kämpfe verflochten. Ruhe hatte er in S. Denys gesucht; er fand sie nicht. Diese alte Stiftung Dagoberts, vergrössert und bereichert durch die Freigebigkeit einer langen Reihe von Königen, diese erste Abtei des Reiches — vielleicht eben darum hatte er sie gewählt — war den weltlichen Dingen durchaus nicht fremd. Wir kennen ihre Zustände vor ihrer Reformation durch Suger und Bernhard und Andere, und was A. von ihr erzählt, ist nur eine Bestätigung. Ein weltliches, wüstes Leben, klagt er, sei in der Abtei geführt worden; er verschont den Abt selbst nicht, der, je höher ihn seine Würde gestellt, um so zuchtloser gelebt habe, um so übelberüchtigter gewesen sei. Er fand sich getäuscht: er wurde bitter. »Ihre unerträglichen Unreinigkeiten tadelte ich häufig und heftig, bald insgeheim bald öffentlich.« Gerne wären des lästigen Mahners, der gewohnt war, Alles um ihn her sich vor ihm beugen zu sehen, und aber kaum erst die eigene Schuld hinter sich hatte, die Mönche losgeworden. Als nun zu wiederholten Malen den alten Lehrer seine alten Schüler mit Ungestüm wieder verlangten, so benutzte der Abt diesen Anlass, ihm eine im Gebiet des Grafen Theobald von der Champagne gelegene Priorei anzuweisen, auf die er sich zurückzog (1120). Hier schlug er seinen Lehrstuhl in der gewohnten Weise wieder auf und das Gerücht erscholl sofort durch die Lande, der Perpatetikus Palatinus sei wieder erstanden, und bald strömte die lernbegierige Jugend in solcher Anzahl ihm zu, dass zu ihrem Unterkommen an Raum

es gebrach, zu ihrem Unterhalt der Boden nicht Nahrungsmittel genug bot. Wir haben keinen Grund, an diesen eigenen Worten A's. zu zweifeln, die durch die Zeugnisse Anderer bestätigt werden. Sein Hauptfach blieb die Theologie, die seiner ernsteren Lebensrichtung entsprach, doch legte er den Unterricht in den weltlichen Wissenschaften, denen er sich die längere Zeit seines Lebens bis fast zuletzt hingegeben, und die seine Schüler am meisten von ihm verlangten, nicht ganz bei Seite; aber »ich machte aus ihnen gleichsam einen Köder, um die durch den philosophischen Geschmack Angelockten zum Studium der wahren Philosophie heranzuziehen, wie ja auch die Kirchengeschichte von dem grössten unter den christlichen Philosophen, von Origenes, erzählt, dass er es getrieben habe.«

Seine theologischen Vorlesungen wurden so beliebt wie die philosophischen, und »da der Herr mir darin nicht geringere Gnade als in der weltlichen Wissenschaft verliehen zu haben schien, so fingen durch den Erfolg der theologischen und philosophischen Vorlesungen die andern Schulen an immer leerer und leerer zu werden, während um mich sich eine immer grössere Anzahl sammelte.« Der Neid und Hass der andern Lehrer — das sind freilich nur A's. eigene Bemerkungen, denn andere Berichte fehlen uns — wurde wieder rege; zweierlei besonders warf man ihm vor: einmal, es sei doch ganz dem Mönchsstande zuwider, sich durch das Studium weltlicher Bücher fesseln zu lassen; dann, er hätte sich herausgenommen, als Lehrer der Theologie aufzutreten ohne Autorisation eines Obern. In der That war seine Schule eine Art »freie Schule«, eine Privatanstalt; lehrte er doch ausserhalb seines Klosters; noch weniger war er »Theological« an einer Kirche oder Kathedrale. Man drang daher darauf, dass ihm aller weitere Unterricht untersagt werde; Bischöfe, Erzbischöfe, Aebte, alle möglichen Personen kirchlichen Namens wurden in diesem Sinne bearbeitet.

In diese Zeit fällt die Bearbeitung oder Herausgabe seiner theologischen Schrift: »Einleitung in die Theologie.« Er nennt zwar in seiner kurzen Lebensskizze diesen Titel

nicht, sondern spricht nur von einer Abhandlung über die Trinität, aber auf eine Weise und in Worten, die ganz der Vorrede zu dem ersteren Buche entsprechen, so dass die Identität nicht zweifelhaft ist. Er habe, sagt er, einen Traktat über die göttliche Einheit und Dreiheit für seine Schüler verfasst, welche menschliche und philosophische Gründe verlangten, und mehr das forderten, was auch eingesehen als was nur gesprochen werden könne, indem sie behaupteten, es sei überflüssig, Worte vorzubringen, die von keinem Verständniss begleitet seien, und es könne nichts geglaubt werden, wenn es nicht vorerst erkannt worden; auch sei es lächerlich, wenn Einer Andern predige, was weder er selbst noch jene, welche er lehre, mit ihrem Verständniss fassen könnten; hätte doch der Herr selbst das getadelt mit den Worten: »blinde Führer der Blinden.«

In einer solchen bis auf einen gewissen Grad wenigstens begreiflichen Darstellung des Dogmas in Wort und Schrift lag allerdings Vieles, was junge strebende Geister einer Zeit, die bereits anfing zu fragen und über den blinden Autoritätsglauben hinauszugehen, anziehen, ihnen ein mächtiger Reiz sein musste, aber auch Manches, was ängstliche Gemüther nur beunruhigen konnte, welche die Mysterien ihres Kirchenglaubens nicht dem Spiel weltlicher Dialektik preisgeben zu sollen meinten. Allerdings war A. nicht darin ein Neuerer, dass er beides wollte: glauben und erkennen; auch der grosse Anselm hat diese Forderung gestellt. Aber darin beunruhigte er, dass er sich, besonders Anfangs, so ausdrückte, als müsse das Erkennen dem Glauben vorangehen, der Glaube das Resultat des Zweifels, der Prüfung sein. Dadurch setzte er sich mit dem grössern kirchlichen Theile seiner Zeit in Widerspruch. Vielleicht wäre auch diese Richtung weniger beunruhigend gewesen, wenn sie nicht eben ihren Träger in A. gehabt hätte, der ihr durch seine Persönlichkeit die Schärfe und die Spitze gab, welche reizte, beunruhigte, Reaktion herausforderte; denn es war eben in ihm der Muth und Hochmuth einer ihre jugendliche Kraft fühlenden Dialektik. Zugleich aber auch wie viel Unverstand, Neid, beleidigter Ehrgeiz,

der nie ausbleibt, so wenig er Berechtigung hat, heftete sich an die Sohlen A's., der freilich befangen genug ist, aus dieser einzigen Quelle nicht bloss Einiges und Vieles, sondern Alles abzuleiten! Er selbst behandelte anfangs seine Gegner mit einer gewissen souveränen Verachtung. Man warf ihm vor, das wusste er, dass er die Dialektik auf die Theologie anwende; vielleicht hat er damals als Antwort jenen Brief: »Invektive gegen einen Unwissenden in der Dialektik, welcher doch ihr Studium tadelte und alle ihre Sätze für Täuschungen und Sophismen hielt«, veröffentlicht, der, was er in seiner »Einleitung« diessfalls gesagt, kurz resumirt. Er vergleicht darin diese Art Leute mit dem Fuchs in der Fabel, dem die Traube, weil zu hoch, noch nicht reif sei. So hänge ihnen die Dialektik zu hoch, darum fallen sie über sie her. Sie verdammen, was sie nicht kennen, klagen an, wovon sie nichts verstehen. Er will sie, da sie doch mit Vernunft nicht zu widerlegen seien, mit der Autorität der h. Schrift, der Kirchenväter widerlegen. In dieser Art vertheidigte A. die Dialektik gegen den blind eifernden Glauben; in entgegengesetzter Weise aber auch seinen Glauben gegen die Angriffe der Afterdialektiker. Es findet sich nämlich ein Brief vor eines gewissen P. — darunter versteht man Peter A. — an den Bischof G., voll leidenschaftlicher Beschwerden gegen die Angriffe eines Afterdialektikers, der kein anderer gewesen sein kann als Roscellin, und, wenn anders der Brief von A. ist, bis um diese Zeit, ums Jahr 1121, gelebt haben müsste. Dieser hatte A's. Buch über die Dreieinigkeit beim Bischof von Paris als ketzerisch denunzirt; A. denunzirte hinwiederum ihn mit leidenschaftlicher Gereiztheit. Er nennt ihn »den alten Feind des katholischen Glaubens«, der drei Götter bekenne, der, weil er in seinem (des A.) Buche angegriffen sei, Drohungen und Schmähworte gegen ihn ausstosse und alle Welt gegen ihn aufrege. »Aber wir bitten Euch, ihr Kämpfer des Herrn und Vertheidiger des Glaubens, nur Ort und Zeit zu bestimmen und mich und ihn zu berufen und zu vernehmen; dann möge jener wegen falscher Anklage oder ich wegen solcher Verwegenheit des Schreibens die verdiente Züchtigung er-

leiden.« Seines Feindes Namen zu nennen, halte er für überflüssig, da der böse Ruf von dessen Unglauben und Leben ihn allerwärts kenntlich mache. Er zeichnet ihn als »Pseudodialektiker« und »Pseudochrist«, und überhaupt so, dass Roscellin darunter nicht verkannt werden kann.

Doch nicht von daher kamen die ersten drohenden Schläge; sie kamen von einer andern Seite, von seinen ehemaligen Mitschülern, den uns von Laon her bekannten Alberich und Lotulf, und diese, scheint es, waren von rein persönlicher Leidenschaft bestimmt. Sie standen der Schule in Rheims vor; der erstere war Archidiakon der Kathedrale und von Bernhard begünstigt, der vergebliche Anstrengungen bei Papst Honorius machte, um ihn auf den Bischofsstuhl von Châlons zu befördern. Beide, so sagt es wenigstens A., strebten nach dem wissenschaftlichen Prinzipat; »nach dem Tode ihrer und meiner Lehrer, Wilhelms und Anselms, trachteten sie allein zu herrschen und wie in deren Erbe zu treten.« Sie hatten grossen Einfluss auf ihren Erzbischof Radulf, den sie durch stetes Aufreizen dahin zu bringen vermochten, dass er in Verbindung mit Konon, Bischof von Präneste, der damals päpstlicher Legat in Frankreich war, »ein Konventikel unter dem Namen eines Konzils« zu Soissons hielt und A. aufforderte, sich daselbst zu stellen, und »jenes berühmte Werk«, das er über die Dreieinigkeit verfasst, mit ihm zu bringen. Ein böses Vorzeichen! Soissons war die Stadt, wo 1092 Roscellin war verurtheilt worden, und gehörte überdem zur kirchlichen Provinz Rheims, zu der der Mönch von S. Denys nicht gehörte, in der aber die Gegner Alles vermochten. Es war im Jahr 1121. Als er nach Soissons kam, fand er Volk und Geistlichkeit sehr aufgeregt: seine Gegner hatten ihn bei beiden »verleumdet«, als lehre er in Büchern und Predigten drei Götter, »wie sie das selber sich überredet hatten.« Es fehlte wenig, so hätte das Volk ihn und einige seiner Schüler am ersten Tage seiner Ankunft gesteinigt. A. ging sofort zum Legaten und gab ihm sein Buch zur Einsicht und Beurtheilung, mit dem Beifügen, dass, wenn er Etwas geschrieben hätte, was vom katholischen Glauben abweiche,

er bereit sei, es zu verbessern und jede Genugthuung zu geben — eine Erklärung, die sich schon in der Vorrede zu seinem Buche findet. Der Legat, in der Verlegenheit, gab ihm das Buch zurück und verwies ihn mit demselben an Radulf und seine beiden Gegner. Auch diess befolgte A. Sie sahen sein Buch öfters an, blätterten es durch, fanden aber nichts daran auszusetzen, wenigstens in seiner Gegenwart, und verschoben bis aufs Ende des Konzils die Sache. A. benutzte diese Zeit, um das Publikum zu beruhigen. Er besprach jeden Tag öffentlich »den katholischen« Glauben, wie er ihn in seiner Schrift entwickelt hatte; er stieg von den Hörsälen auf die Strassen; und diese Offenheit, die auf ein gutes Gewissen schliessen liess, verbunden mit der Klarheit der Darstellung, machte um so mehr Eindruck, als die Gegner es nicht wagten, auf gleichen Wegen ihn zu bestreiten. Um so heftiger wurde ihr innerer Groll, der in der Art, wie auch in Privatgesprächen A. sich ihnen überlegen zeigte, neue Nahrung fand. Der letzte Tag des Konzils nahte. Vor der Sitzung beriethen sich in einer Vorversammlung der Legat, der Erzbischof und die Andern, was mit dem Buche, was mit dessen Verfasser anzufangen wäre. Es war ein heikler Punkt. A. fand an dem ehrwürdigen Gottfried, Bischof von Chartres, dem Nachfolger des Ivo, einen beredten Anwalt. Derselbe machte auf alle Punkte aufmerksam: auf den überlegenen Geist des Mannes, auf dessen zahlreiche Anhänger, seinen Ruhm, »wie sein Weinstock die Rebschosse von Meer zu Meer ausbreite«. Man solle sich darum hüten, ihn voreilig zu verdammen, man würde sonst Viele gegen ihn aufbringen, die sofort zu seiner Vertheidigung bereit wären, zumal da von eigentlicher Ketzerei in vorliegender Schrift sich nichts finde. Eher wäre zu fürchten, dass der Schlag, gegen A. gerichtet, auf die eigenen Häupter zurückfiele: jenem könnte solches Verfahren nur des Ruhmes noch mehr bereiten, seinen Richtern aber die Vorwürfe von Neid zuziehen. Wolle man aber den Kirchengesetzen gemäss mit ihm handeln, so solle man eine seiner Lehren oder Schriften vorbringen, ihn darum befragen und ihn frei antworten lassen, auf dass er über-

führt oder zum Geständniss gebracht verstumme. — So Gottfried. Das aber wollten eben die Gegner nicht. »Ein weiser Rath, riefen sie ironisch aus, gegen die Zungenfertigkeit eines Mannes kämpfen zu sollen, dessen Schlüssen oder Sophismen die ganze Welt nicht widerstehen kann«, was Gottfried (oder A.) mit der Bemerkung widerlegte, es sei gewiss noch weit schwerer gewesen, gegen Christus zu kämpfen, und doch habe Nikodemus verlangt, dass man ihn aus Rücksicht auf das Gesetz höre. Als Gottfried sah, dass die Gemüther sich immer mehr erbitzten, so suchte er Vertagung des Handels. Zur Erörterung einer so wichtigen Sache reichten die wenigen Anwesenden nicht zu — und in der That scheint das Konzil sehr schwach besucht gewesen zu sein —; die Sache bedürfe einer reiflicheren Prüfung, darum sei diess sein letzter Vorschlag, dass A. seinem Abte, der anwesend, ins Kloster S. Denys übergeben werde, daselbst solle man mehrere und gelehrtere Männer berufen und weiter verhandeln. Der Legat und alle Uebrigen traten diesem letzten Vorschlage bei. Er erhob sich, um die Messe zu lesen, ehe er ins Konzil ging, und meldete dem A. durch Gottfried, wie ihm gestattet sei, in sein Kloster zurückzukehren; dort möge er das Weitere erwarten. Das war aber freilich ein Entscheid, der durchaus nicht nach dem Sinne derer war, welche diese Sache beregt hatten, um A's. Lehrthätigkeit ein für allemal zu untergraben. Sie bedachten, dass sie nichts vollbracht hätten, wenn die Sache ausserhalb ihrer Diözese, da, wo ihr Einfluss nicht hinreichte, entschieden werden sollte. Sie stellten daher dem Erzbischof vor, wie schimpflich es für ihn wäre, wenn die Angelegenheit einer andern Versammlung übergeben würde, wie zu fürchten wäre, der Angeklagte möchte frei ausgehen. Man lief zum Legaten, änderte dessen Sinn und brachte ihn gegen seinen Willen dazu, dass er einstimmte, es sollte A's. Buch ohne Untersuchung verdammt und Angesichts Aller auf der Stelle verbrannt, er selbst aber zu lebenslänglicher Einsperrung in einem andern Kloster verurtheilt werden. Zur Verdammung des Buches genüge es, dass A. sich herausgenommen, ohne von dem Papste oder der

Kirche dazu autorisirt zu sein, den Inhalt desselben öffentlich vorgetragen und es selbst Mehreren schon zum Abschreiben gegeben zu haben; ein solches Exempel, fügten sie bei, werde dem christlichen Glauben sehr nützlich sein, indem es für die Zukunft viele Andere vor ähnlicher Anmassung bewahre. Der Legat, »weniger wissenschaftlich gebildet, als er eigentlich sollte«, stützte sich hauptsächlich auf die Räthe des Erzbischofs, und dieser war von Alberich, Lotulf und ihren Freunden geleitet. Sobald der Bischof von Chartres diess merkte, liess er es A. zu wissen thun, forderte ihn aber zugleich auf, sich zu fügen, und diess »um so sanfter« zu ertragen, je gewaltthätiger jene handeln, wie Allen klar sei; diese Gewaltsamkeit des offenbaren Hasses werde ihnen sehr viel schaden und ihm nützen, daran solle er nicht zweifeln; was die klösterliche Einsperrung anbelange, so solle er sich darüber keine grossen Sorgen machen, der Legat selbst, der diess gezwungen thue, werde gewiss wenige Tage nach seiner Abreise ihn gänzlich befreien. »Und so tröstete der Bischof selbst weinend mich Weinenden, so gut er konnte.« Gewiss es war ein kluger Rath: aber auch nur ein kluger Rath, und wäre wohl kaum am Platze gewesen, wenn es sich um religiöse Lebensfragen gehandelt hätte, für welche man auch leidend und sterbend zeugen sollte.

A. ward vor das Konzil zitirt; er erschien sogleich. Wessen er angeklagt wurde, sagt er selbst nicht, und andere Berichte haben wir keine oder doch nur vorübergehende. War es der Vorwurf des Sabellianismus, sofern er den Personen der Trinität logische Begriffe substituirt — diess sagt flüchtig Otto von Freisingen; war es die Anwendung der Dialektik auf die Theologie, eine Art Rationalismus, dessen man ihn bezichtigte, — wir wissen nur, was er uns selbst mittheilt. Kaum eingetreten, forderte man von ihm ohne weitere Untersuchung und Verhandlung, er solle mit eigener Hand sein Buch ins Feuer werfen. Er thats; mit welchen bittern Gefühlen, lässt sich ermessen. Alles war still. Nur Einer von den Gegnern, um nun doch auch Etwas zur Rechtfertigung dieses Aktes zu sagen, bemerkte

mit halber Stimme, er hätte in dem Buche gelesen, Gott der Vater allein sei allmächtig, worauf der Legat erwiederte, solchen Irrthum sollte man nicht einmal von einem Knaben glauben, da doch der allgemeine Glaube es festhalte und bekenne, es seien drei Allmächtige. Und dieser Mann präsidirte! Auf diese Aeusserung hin konnte sich ein gewisser Terrikus, ein Vorsteher einer theologischen Schule, kaum des Lächelns enthalten. Er warf ihm das Wort im athanasianischen Glaubensbekenntniss zu: »und dennoch nicht drei Allmächtige, sondern Ein Allmächtiger«. Sein Bischof verwies es ihm; er aber meinte, der über Andere urtheilen sollte (der Legat nämlich), habe sich mit eigenem Munde verdammt. Da erhob sich der Erzbischof, und wie den Spruch des Legaten bekräftigend in der That aber verbessernd, sprach er: »In Wahrheit Herr, allmächtig der Vater, allmächtig der Sohn, allmächtig der h. Geist. Und wer davon abweicht, der ist offenbar auf falschem Wege, und ist nicht weiter anzuhören. Und nun, wenn es Euch gefällt, ist es gut, dass jener Bruder seinen Glauben vor Allen darlege, auf dass er, wie es nöthig ist, entweder gebilligt oder verworfen und verbessert werde.« Fast scheint es, als habe der Erzbischof in der Verlegenheit des Augenblicks die Verabredung vergessen, keine Diskussion zuzulassen. Es war ein Moment, der den Stand der Sache zu Gunsten A's. ändern konnte, und schon erhob sich dieser, um seinen Glauben zu bekennen und darzulegen, glücklich, das thun zu dürfen, als sofort die Gegner sich erhoben und meinten, es wäre weiter nichts nöthig, als dass er das athanasianische Glaubensbekenntniss hersage, was doch, wie A. bitter hinzusetzt, jeder Knabe gekonnt hätte. Und um ihm keine Ausflucht zu lassen, als ob er die Worte nicht auswendig wüsste, vielleicht auch um ihn recht zu demüthigen und wie einen »Knaben« zu behandeln, legten sie es ihm sofort geschrieben vor. Er — las, »unter Seufzen, Schluchzen und Thränen«, so gut er konnte. Und nun wurde er »wie ein Schuldiger und Ueberführter« dem anwesenden Abte von S. Medard übergeben, der ihn als seinen Gefangenen in sein Kloster abführte. Jetzt löste sich auch das Konzil auf,

das sich nur bekannt gemacht hat durch diesen gegen A. geführten Streich, dessen Akten uns auch nicht erhalten sind, das übrigens ein in jedem Betracht durchaus unbedeutendes gewesen sein muss.

Das Kloster S. Medardus war bei Soissons auf dem rechten Ufer der Aisne von König Chlotar I. gegründet worden, und war ein angesehenes, geachtetes Kloster, mit grossen Privilegien versehen. Abt Gottfried und seine Mönche behandelten ihren Gefangenen rücksichtsvoll, um so mehr, als sie glaubten, sie würden den berühmten Mann lange in ihren Mauern behalten. Aber bei A. wollte keine Tröstung anschlagen. Mit den bittersten Gefühlen hatte ihn die erfahrene Behandlung erfüllt, er grollte selbst Gott. »Herr, der du billig richtest, rief er später reuevoll aus, mit welcher Galle des Herzens, mit welcher Bitterkeit des Geistes klagte ich, Unwürdiger, dich an, beschuldigte ich, Rasender, dich, öfters jene Klage des seligen Antonius wiederholend: guter Jesu, wo warst du?« Sein Zustand gränzte an Verzweiflung, so wenig war er Seiner Meister. Er verglich mit dem, was er früher am Körper erduldet, sein gegenwärtiges Leiden; es dünkte ihn (wie gewöhnlich den Menschen das Vergangene vor dem Gegenwärtigen verschwindet) gering. »Für klein erachtete ich jenen Verrath im Vergleich mit dieser Unbill, weit mehr beklagte ich die Verletzung meines Rufs als meines Körpers: zu dieser war ich durch einige Schuld gekommen, zu jener aber, der Folge offenbarster Gewaltthätigkeit, hatte mich reine Absicht und die Liebe zu unserm Glauben, die mich zum Schreiben bewogen, gebracht.« Er hielt sich »für den unglücklichsten« aller Menschenkinder. Allerdings war es ein harter Schlag für ihn; hatte jener erste seiner Liebe gegolten, so traf dieser zweite seinen wisenschaftlichen und theologischen Stolz. Beides, Liebe und Ruhmsucht, hatten sein Herz erfüllt; jetzt mehr noch die zweite als die erste; aber auch das sollte in ihm gebrochen werden. Noch verstand er aber die höhere Weihe nicht, die aus diesen Leidenschaftlichkeiten und diesen Ungerechtigkeiten der Menschen über sein Leben hin gehen sollte.

Was Gottfried vorausgesagt, erfüllte sich schon nach kurzer Zeit. Das Verfahren gegen A. fand allgemeinen Tadel; man schämte sich, wie so oft, der That, nachdem sie geschehen war, so dass die einzelnen Theilnehmer die Schuld von sich auf die andern wälzten, und die Anstifter selbst, jene Nebenbuhler, es leugneten, dass es auf ihren Rath geschehen sei. Der Legat Konon durchschaute das Gewebe der Leidenschaftlichkeit, zog den A. aus dem Kloster und entliess ihn wieder nach S. Denys.

In S. Denys fand A. auch nicht die Ruhe, die ihm so sehr zu gönnen gewesen wäre. Seine Aufnahme versprach nichts Gutes. Die Mönche sahen den ehemaligen Sittenrichter scheel an und ertrugen ihn ungern. Sie warteten nur auf eine Gelegenheit, ihn zu verderben, und wie leicht bot sich ihnen eine solche dar gegen einen Mann, dessen zum Kritizismus geneigter Geist ihn nun einmal nicht schweigen liess, wo er Vorurtheile, hergebrachte Meinungen oder Missverständnisse sah. Es war aber nicht die Dialektik, sondern die historische Kritik, durch die er hier anstiess. Eines Tages hatte er in Bedas Erklärung der Apostelgeschichte die Behauptung gelesen, Dionysius, der Areopagite, sei wohl eher Bischof von Korinth als Athen gewesen. Das war allerdings nicht nach dem Vorurtheil der Mönche, welche fest daran hielten, dass ihr Dionysius, der Stifter der Abtei, Bischof von Athen und der Areopagite gewesen sei, den Paulus bekehrte. Das war überhaupt seit dem 9. Jahrhundert, seit der »apokryphischen Sammlung des Abts Hilduin«, herrschende Meinung; und dieser Dionysius galt zugleich für den Gründer der Pariser Kirche, für den Schutzheiligen Frankreichs. Erfahrung hätte den A. nun freilich schonender und vorsichtiger machen sollen; doch die natürliche Heftigkeit seines Temperaments, jetzt noch mehr durch Misshandlung verschärft, liess ihn alle Schranken der Klugheit überspringen. Er zeigte wie im Scherz einigen umstehenden Brüdern jenes Zeugniss. Sie wurden böse und behaupteten, Beda sei ein ganz lügnerischer Schriftsteller; sie hätten an ihrem Abte Hilduin, der diess zu erforschen Griechenland lange bereist, und nachdem er die Wahrheit

erkannt, in seiner Geschichte des Dionysius diesen Zweifel auf einleuchtende Weise entfernt habe, einen weit wahrhaftigeren Zeugen. Das war freilich wohlfeile Wahrheit, aber sie war ganz im Geschmack von Mönchen von S. Denys. Man drang in A., zu sagen, was seine Meinung über den streitigen Punkt sei, wem er den Vorrang gebe, Hilduin oder Beda; da erwiderte er: Beda's Autorität, dessen Schriften alle lateinischen Kirchen aufnehmen, scheine ihm die annehmlichere. Die Aufregung darüber war gross; sie hätte nicht grösser sein können, wenn er Christum selbst angegriffen hätte. Offen habe er nun, warf man ihm vor, gezeigt, dass er ein Feind ihres Klosters sei, jetzt trete er gar der Ehre des ganzen Reiches zu nahe. A. wollte einlenken; er hätte ja nicht einmal geleugnet, dass der Areopagite der Schutzpatron Frankreichs sei; übrigens käme es nicht viel darauf an, ob jener der Areopagite oder anderswoher gewesen sei, da er ja doch bei Gott eine so grosse Krone erlangt habe. — Es half Alles nichts. Die Mönche liefen zum Abte und machten ihm die Anzeige, und der Abt freute sich »bass«, da er, »noch ausschweifender als die andern«, den A. um so mehr zu fürchten hatte. Er berief den Konvent, erhob vor demselben gegen A. schwere Beschuldigungen und fügte bei, er müsse hievon den König benachrichtigen, auf dass er an A., als an Einem, der an seines Reiches Krone und Ruhm taste, Rache nehme. Ein Staats- und Majestätsverbrechen, wie man sieht, machte man aus dem Handel, wie so oft in ähnlichen Fällen. Inzwischen wurde A. sorgfältig bewacht, bis er dem König übergeben wurde. Umsonst erbot er sich, jede Strafe der Kirchendisziplin zu erleiden, wenn er sich vergangen hätte; man wollte ihn für eine glänzendere Rache aufsparen. Da war es ihm, »als ob die ganze Welt sich gegen ihn verschworen hätte«. Er versuchte zu entfliehen, und es gelang ihm des Nachts mit Hülfe einiger Brüder, welche Mitleid mit ihm hatten, und einiger seiner Schüler. Er entwich in das nahe Gebiet des Grafen Theobald, das nicht ferne lag und wo er sich früher in einer Zelle aufgehalten hatte. Der Graf kannte ihn einigermassen und interessirte sich für ihn. Unter dessen Schutz verweilte

er zu Provins in der Priorei von S. Aigulph, welche Mönche von S. Peter aus Troyes inne hatten und deren Prior einer seiner alten Freunde war. Zu gleicher Zeit schrieb er an Abt und Konvent von S. Denys. »Seinem geliebtesten Vater, von Gottes Gnaden Abt des Klosters der glorreichsten Märtyrer Dionysius, Rustikus und Eleutherius, deren Körper daselbst ruhen, und seinen geliebten Brüdern und Mitmönchen«. So lautet die Ueberschrift. Sich selbst unterschreibt er: »Peter, dem Stande nach ein Mönch, im Leben ein Sünder«. Man sieht, worauf der Brief zielt; A. hat sich die Streitfrage reiflicher überlegt, auch stand er in Furcht, der Feind möchte ihn bis in seine ruhige Verschanzung verfolgen. Beides trieb ihn, diesen Brief zu schreiben, in dem übrigens kein Wort von seiner Flucht steht, keine Anspielung auf irgend einen Umstand seiner gegenwärtigen Lage sich findet. Oefters, beginnt er, verleite Eines Mannes Irrthum Viele, und zum Bösen geneigt lassen sich die Menschen leichter durch Einen in Irrthum führen, als durch Viele zur Wahrheit. »Ich sage diess, weil Viele der Wahrheit, die wir festhalten über Dionysius den Areopagiten, die Autorität des einen Beda entgegenzuhalten pflegen, die gewichtigeren Schriftstellen, die für uns sprechen, entweder aus Bosheit, vielleicht auch aus Unwissenheit ganz hintansetzend; der Behauptung Beda's stünden die Alten, nämlich Eusebius und Hieronymus, entgegen; nach unparteiischer Prüfung dieser Zeugen ergebe sich unwidersprechlich, dass Dionysius der Areopagite und der korinthische Bischof D. zwei ganz verschiedene Dionysius seien, die auch zu ganz verschiedenen Zeiten gelebt hätten. Nach diesem Ergebniss bleibt dem A. nur noch übrig, einiges zur Entschuldigung von Beda anzuführen, dessen Erklärungen in der lateinischen Kirche so viel gelesen würden. Er sei ein Mensch und habe irren können wie ein Nathan, Petrus, Augustinus und Andere, und es habe um so weniger zu bedeuten, anzuerkennen, dass auch Heilige irren, wenn es Geschichten oder das, was dem katholischen Glauben nicht eigentlich Gefahr bringe, betreffe. Vielleicht habe Beda selbst der Mei-

nung Anderer gefolgt u. s. w.« — Dieser Brief, der ganz verständig abgefasst ist, rektifizirt, wie man sieht, seine vorschnelle Aufnahme der Beda'schen Konjektur. Das Resultat der Prüfung ist richtig, trifft aber freilich die Hauptsache gar nicht, an die auch A. nicht einmal gedacht zu haben schien; denn wenn auch allerdings die beiden Dionysius, der athenische wie der korinthische, zwei ganz verschiedene Personen sind, so ist desswegen der Areopagite noch nicht identisch mit dem Dionysius der Pariser Kirche, um was es sich eigentlich handelte. — Wir erfahren nicht, dass der Brief eine Wirkung gehabt. A. selbst erwähnt auch in seiner Lebensskizze dieser Epistel nicht, vielleicht eben desswegen nicht, weil der Schritt ein vergeblicher gewesen war und ihn desshalb nur um so mehr kompromitiren musste.

Er war nicht lange zu S. Aigulph, als der Abt von S. Denys einiger Geschäfte wegen zum Grafen Theobald nach Provins kam. A. hielt die Gelegenheit für günstig und ging mit dem Prior zum Grafen und bat ihn, sich bei dem Abte für ihn zu verwenden, dass er ihn absolvire und ihm erlaube, zwar nach der Klosterregel, doch wo es ihm beliebe zu leben. Der Abt wollte sich mit seinen Begleitern die Sache überlegen und versprach vor seiner Abreise einen Bescheid. Derselbe lautete aber abweisend. Es wäre eine Schande für ihre Abtei, wenn sie diess zugäben, und den A., wie er es wol im Sinne habe, in eine andere treten liessen. Sie drohten dem letztern sogar mit Exkommunikation, wenn er nicht alsbald zurückkehrte, auch dem Prior untersagten sie es, seinen Gast länger bei sich zu behalten, auf Gefahr hin, den Bann mit ihm zu theilen. Aus dieser neuen Bestürzung riss den A. die Nachricht, dass Abt Adam wenige Tage darauf gestorben sei (1122). Sein Nachfolger war Suger, gerade damals auf der Heimreise von Rom begriffen, wohin er als Gesandter von Ludwig VI. gegangen war. A., begleitet vom Bischof von Meaux, der sich für ihn interessirte, begab sich zum neuen Abte oder dessen einstweiligen Stellvertreter mit dem gleichen Gesuche, erhielt aber den gleichen Bescheid. Da wandte er sich durch

Vermittlung einiger Freunde an den König und dessen Räthe. Stephan von Garlande (II. Bd. I. Th. S. 476), der Einflussreichste im Rathe, hatte in kirchlichen Dingen nur das weltliche Interesse im Auge. Er besprach sich mit dem Abte und den Brüdern. Warum sie doch den A. gegen dessen Willen zurückhalten wollten, da doch leicht daraus ein Aergerniss für sie entstehen könnte; auch hätten sie ja gar keinen Nutzen davon, da sein Leben durchaus nicht zu dem ihrigen passte! A. lässt indess merken, dass diess nur die ostensiblen Gründe waren, dass vielmehr des Königs Räthe es überhaupt nicht ungerne gesehen hätten, wenn die Abtei weltlich und nicht strenge der Regel unterworfen lebte, da sie dabei nur um so mehr ihren Vortheil zu finden hofften. Des lästigen Censors bedurfte man daher um so weniger. Wie dem sei, der Staatsrath vermochte es, dass dem A. seine Bitte willfahrt wurde, und in diesem Punkte hat die weltliche Macht die individuelle Freiheit gerettet. Es sollte ihm erlaubt sein, in jede beliebige Einsamkeit zu gehen, nur sollte er sich nicht unter den Gehorsam einer andern Abtei begeben dürfen. In Gegenwart des Königs und seines Raths ward diess von beiden Seiten angenommen und bekräftigt. A. war wieder frei.

Von früher her, von Wanderungen durch die benachbarte Champagne, erinnerte er sich eines abgelegenen Thales, von Gehölz umgeben, von einem Flüsschen bewässert, unweit von Nogent-sur-Seine, zum Pfarrdorf Quincey gehörig. Hierhin wandte er seine Schritte. Von Nachbarn erhielt er einiges Land geschenkt, von Atton, Bischof von Troyes, in dessen Sprengel es lag, die Erlaubniss, ein Bethaus bauen zu dürfen. Er erbaute dasselbe vorläufig von Rohr und Stroh und weihte es der h. Dreieinigkeit. Hier wohnte er mit einem Kleriker, der ihn begleitete, verborgen einige Zeit; mit dem Psalmisten (Ps. 55, 8) habe er da in Wahrheit singen können, sagt er, »siehe so bin ich fernhin geflohen und in der Wüste geblieben«. Aber er konnte nicht lange verborgen bleiben; bald war er ausgekundschaftet und es fanden sich um ihn in seiner Einsamkeit alte und neue Schüler. Auch trieb ihn die Noth, wieder Vorlesungen

zu halten, eine Schule zu eröffnen; »denn graben konnte ich nicht und zu betteln schämte ich mich, so nahm ich denn zu der Kunst, die ich verstand, meine Zuflucht, statt der Arbeit der Hände an den Dienst der Zunge gewiesen.« Und von allen Seiten strömte die lernbegierige Jugend herbei »und verliessen Städte und Schlösser, um in der Einöde zu wohnen, erbauten sich statt prächtiger Häuser kleine Zelte, ernährten sich statt köstlicher Speisen von den Kräutern des Feldes und trocknem Brodte, rüsteten sich statt weicher Lager Heu und Stroh zu und errichteten statt der Tische Erdhaufen.« Es war ein allgemeiner Enthusiasmus: die romantische Lage übte noch besondern Reiz. Und damit er um so ungestörter seinen Studien obliegen könnte, besorgten ihm die Scholaren freiwillig alles Nöthige in Nahrung, Kleidung, Bebauung des Landes und den Kosten der Gebäude. Das einsame Thal gewann bald ein anderes Aussehen unter den Händen der Schüler: es ward zu einem grossen Hörsaal, von Zellen bevölkert, die alte Akademie des Plato oder die Thebaide der Mönche Egyptens schien wieder erstanden und A. gefiel sich in solchen Vergleichen. »Unsere Schüler, die sich am Ufer des Arduzon Hütten bauten, glichen mehr Einsiedlern als Studirenden«, sagt er. Das Bethaus war bald zu klein; es ward ein neues errichtet aus Holz und Stein; er weihte es dem »Paraklet«, Tröster, zum dankbaren Zeichen dafür, dass er, ein Flüchtling und Verzweifelnder, durch die Gnade der göttlichen Tröstung hier wieder habe aufathmen können.

Er konnte stolz sein auf diese Schöpfung, stolz darauf, sich sofort wieder und ganz durch eigene Kraft eine neue, eine sichere, eine höchst eigenthümliche Stellung errungen zu haben. Diess drückt ihm auch Heloïse aus in ihrem ersten Briefe, den sie als Abtissin des Paraklet an ihn schrieb. »Du bist ja nächst Gott der einzige Gründer dieses Ortes, der einzige Erbauer dieses Bethauses, der einzige Urheber dieser Stiftung. Nichts hast du hier auf fremdem Grunde gebaut; das Ganze, was hier ist, ist deine Schöpfung. Diese Einöde war nur für wilde Thiere oder Räuber ein Aufenthalt, sie hatte zuvor keine menschliche Wohnung gesehen,

kein Haus gehabt. In den Lagerstätten des Wilds, in den Schlupfwinkeln der Räuber selbst, wo nicht einmal Gott nur genannt zu werden pflegt, hast du ein göttliches Zelt aufgeschlagen und hast dem heiligen Geist einen eigenen Tempel geweiht. Nichts hast du zu dessen Erbauung aus den Schätzen der Könige und Fürsten herzugebracht, da du selber das Meiste und Grösste vermochtest, so dass, was gethan wurde, dir allein zugeschrieben werden konnte. Kleriker und Schüler, die zu deinem Unterrichte hier zusammenströmten, reichten um die Wette alles Nöthige dir dar, und die von kirchlichen Benefizien lebten und sonst Gaben nicht zu bringen, sondern nur zu nehmen wussten, wurden hier in Darreichung von Gaben verschwenderisch, ja selbst zudringlich.« — Leider haben wir fast keine Nachrichten über diese Schule des Paraklet. In seltsamen Versen, die auf uns gekommen, klagt ein Schüler, Hilarius, dass ein Knecht ihn mit den andern bei A. verklagt habe, so dass dieser mit Einstellung der Lektionen gedroht, oder doch sie in das benachbarte Quincey verwiesen hätte. Diese Verse, welchen Werth oder Unwerth sie auch an und für sich haben mögen, beweisen immerhin für A., dass er eine strenge Zucht unter seinen Schülern gehandhabt, dass aber auch eine grosse Verehrung für ihn gewaltet habe, denn die Klagen des Schülers und die Bitten, er möchte doch wieder huldvoll auf sie sehen, klingen gar rührend und naiv.

Man sollte meinen, in dieser Zurückgezogenheit hätte er Stille für sich und Ruhe vor allen Anfechtungen von aussen gefunden. Es war dem nicht so. Näheres wissen wir nicht, aber A. blieb sich wohl gleich, und auch seine Feinde gleich. Daran schon stiessen sich Viele, dass er sein Bethaus dem Paraklet geweiht habe. Es war freilich etwas Neues; die Sitte war, Kirchen entweder dem Sohne oder der ganzen Dreieinigkeit zu weihen. Aber, fragt A., warum nicht ebenso gut dem Vater oder dem h. Geiste? Und insbesondere dem h. Geiste, der ja in Pfingsten ein eigenthümliches Fest habe, auf den alle Wohlthaten und Gnaden, welche die Kirche verwaltet, als den Geber zurückgeführt

werden, dem der Apostel einen geistigen Tempel eigenthümlich zuschreibt? Uebrigens habe er, fährt er fort, das Bethaus nicht dem h. Geiste als der dritten Person geweiht, sondern der Dreieinigkeit, denn es sei ein Unterschied zwischen Tröster und Geist-Tröster, und Tröster könne man die Dreieinigkeit und jede Person in ihr nennen, wie Gott oder Helfer; dem Tröster aber habe er das Gotteshaus geweiht, weil er da Trost gefunden. — Mehr noch reizte, dass der Paraklet zunahm, der Ruf und auch die geistige Richtung des Stifters immer weiter sich verbreitete. zwar die alten Gegner und Nebenbuhler traten in Hintergrund, sie erregten aber gegen ihn »einige neue Apostel, denen die Welt damals viel traute.« A. nennt sie nicht, er zeichnet sie indessen so, dass sie leicht kennbar sind. »Der Eine rühmte sich, das Leben der regulirten Chorherrn, der Andere das der Mönche wieder erweckt zu haben. Diese, die predigend die Welt durchzogen, und so unverschämt, wie sie nur immer konnten, an mir herumzerrten, machten mich bei einigen kirchlichen und weltlichen Gewalten für einige Zeit verachtungswürdig und streuten sowohl über meinen Glauben als über mein Leben so Falsches aus, dass sie die Bedeutendsten selbst unter meinen Freunden von mir abwendig machten und dass auch diejenigen, so noch Etwas von alter Liebe für mich bewahrten, diess auf alle Weise aus Furcht vor jenen verheimlichten.« Diese beiden Gegner waren der erste: Norbert, der Stifter der Prämonstratenser, der andere: Bernhard von Clairvaux; freilich andere Gegner als die früheren, und A. hatte Grund, sich vor ihnen zu fürchten, wenigstens in Bernhard war ein Mächtigerer über ihn gekommen, als er bis jetzt erfahren hatte; denn von Norberts Angriffen wissen wir nichts Näheres. Das ist freilich ein Schmerzliches, Männer sich gegenseitig und auf so grelle Weise befehden zu sehen, die beide in ihrer Art bedeutende Geister in der Kirche Jesu Christi sind und eigentlich eine Art Ergänzung der eine zu dem andern bilden und sich als solche gegenseitig anerkennen sollten. Aber wie selten geschieht diess in dieser Welt voll Leidenschaften und Kurzsichtigkeiten, und dem Späteren, der beide unpartheiisch

würdigt, bleibt nur das Bedauern. Näheres von diesen Konflikten zwischen den beiden berühmten Männern wissen wir übrigens aus dieser Periode des Paraklet (von 1122—1125) nichts; doch muss damals ein Riss zwischen beiden eingetreten sein, denn was A. klagt, schrieb er zu einer Zeit, da er den B. als Ankläger und Richter auf dem Konzil zu Sens noch nicht erfahren hatte. Wahrscheinlich haben sie sich damals noch nicht einmal persönlich gesehen und gekannt, aber von einander hören mussten und konnten sie, denn die Stiftungen beider Männer lagen nicht gar weit von einander; und was B. von A. vernahm, von dessen Person, Leben, Schicksalen und Lehren, war allerdings nicht geeignet, ihm, dem Freunde des Anselm von Laon, von Wilhelm von Champeaux, von Alberich von Rheims, den »Neuerer« zu empfehlen; die geistigen Richtungen und Stiftungen beider standen sich ohnehin gegenüber: dort die Aszese der Mönche in Clairvaux, hier die Schule der Logiker im Paraklet. Vielleicht möchte man sagen, es sei eine Art Instinkt gewesen, der je einen in dem andern den Antipoden ahnen liess. Gewiss ist, dass A. sich damals sehr gedrückt fühlte; das Gespenst von Soissons verfolgte ihn. Zu allen Zeiten zur Unruhe geneigt hatten ihn seine Unfälle furchtsam und argwöhnisch gemacht: er sah schon Verfolgung, wo es vorderhand vielleicht nur Uebelwollen war. »Gott ist mir Zeuge, ruft er aus, so oft ich von einer Versammlung von Geistlichen hörte, die berufen ward, so glaubte ich, es geschehe zu meiner Verdammung. Bestürzt erwartete ich von dort den Strahl eines über mich kommenden Wetters, dass ich wie ein Ketzer oder Unheiliger vor Konzilien oder Synagogen geschleppt würde.« Es kommt ihm vor, wenn er Kleines mit Grossem vergleichen darf, als verfolgten ihn seine Gegner mit nicht milderem Sinne als einst die Ketzerischen den h. Athanasius. »Oft, Gott weiss es, bin ich in solche Verzweiflung gefallen, dass ich damit umging, die Länder der Christenheit zu verlassen und zu den Heiden zu gehen, und dort in Ruhe, unter welchem Tributvertrag immer, unter den Feinden Christi christlich zu leben. Denn sie, glaubte ich, würde ich mir um so ge-

neigter haben, je weniger sie in mir nach den mir gemachten Zulagen von Verbrechen einen Christen vermutheten und daher zur Meinung kommen könnten, ich könnte um so leichter zu ihrer Genossenschaft mich hinneigen.« So weit war es mit ihm gekommen, dass er sich mit dem äussersten Gedanken trug, »bei den Feinden Christi zu Christus hinzuflüchten«. Da bot sich ihm ein Anlass dar, der ihm Aussicht eröffnete, jenen Nachstellungen für immer zu entgehen.

In der Niederbretagne auf einer Landspitze, die sich im Süden von Vannes längs der Bai und den Lagunen von Morbihan ausdehnt, stand damals die Abtei des h. Gildas von Kruys. Um das Jahr 1125 hatte sie ihren Vorsteher Harvé durch den Tod verloren, und mit der Einwilligung des Herzogs der Bretagne, Conan IV., berief die einstimmige Wahl der Brüder A. zu ihrem neuen Vorsteher. Der Abt und die Mönche von S. Denys liessen es zu, freilich im Widerspruche mit ihren früheren Aussprüchen, und A. nahm die Stelle an; »und so trieb mich der Neid der Franzosen in den Westen, wie der Neid der Römer den Hieronymus in den Osten.« Er scheint sich über die nähern Umstände seiner neuen Stellung kaum erkundigt zu haben, nur dem Drucke des A u g e n b l i c k s wollte er entgehen, und das ist wieder bezeichnend für ihn; aber in welche Verhältnisse trat er ein: ein rauhes Land, eine ihm fremde (die celtische) Landessprache, eine rohe Bevölkerung ringsum; im Kloster selbst ein schändliches und unbändiges Leben! Er war, »um einem Tode für den Augenblick zu entgehen, einem andern in die Arme gelaufen.« Die gänzlich verfallene Disziplin der Mönche wieder herzustellen, hielt er für seine nächste Aufgabe; aber welch' eine! »Wollte ich sie zwingen, nach der Regel zu leben, zu der sie sich selbst bekannt hatten, so wusste ich gewiss, dass ich nicht leben könnte; dass ich dagegen verdammlich wäre, wenn ich diess nicht thäte, so viel ich könnte.« So, »hier zwischen der Gefahr seiner Seele, dort seines Lebens«, quälte er sich Tag und Nacht. Die Aussenverhältnisse machten die Lage noch peinlicher: ein Dynaste jener Gegend nämlich, »ein tyrannischer Mann«, hatte aus der Unordnung des Klosters Gelegenheit genom-

men und alle um das Kloster liegenden Ländereien besetzt, und drückte die Mönche »mit schwereren Lasten als die tributpflichtigen Juden.« Woher nun Mittel nehmen für die Bestreitung der täglichen Bedürfnisse, um welche die Mönche dem neuen Abte stets anlagen? A. konte um so weniger helfen, als sie selbst früher »für sich und ihre Maitressen sammt Söhnen und Töchtern« das Kloster ausgebeutet hatten, und auch noch jetzt, »so viel sie konnten, stahlen und fortschleppten.« Aber eben in Verlegenheit und Bedrängniss ihn zu bringen beabsichtigten sie, in der Hoffnung, er würde dann genöthigt sein, entweder in der Disziplin nachzulassen und mit ihnen zu leben, oder aber sich gänzlich zu entfernen. »Draussen der Tyrann mit seinen Trabanten, die mich unablässig bedrängten; innerhalb die Mönche, die mir tausend Hinterhalte stellten, — wie passte da jenes Wort des Apostels auf mich: draussen Streit; drinnen Furcht!« Auf diesem einsamen Felsen, an diesen »Wogen des wildbrausenden Ozeans, wo das Ende der Erde keine weitere Flucht zu gestatten schien«, in dieser ernsten und düstern Umgebung überdachte er mit tiefer Wehmuth, »welch' ein unnütz und eitel Leben er führe, wie fruchtlos für ihn selbst und Andere«; was er — einst gewesen und was ihm bevorstand; und »bereits sah ich die vorigen Trübsale für keine mehr an«. Offenbar war er in einer verkehrten Lebensstellung. Der Mann, der die eminente Gabe besass, die empfängliche und entzündliche Jugend durch Wort und Vortrag und Umgang zu begeistern, war allerdings weniger dazu gemacht, widerspenstige und zügellose Mönche, in denen nichts seinem Geiste Verwandtes lag, zu zügeln und zu leiten. Er war überhaupt mehr Lehrer als praktischer Mann und Organisator. Dabei hatte er, wie wir diess von früher her wissen, eine schroffe, scharfe, stossende Weise, einen Mangel an Takt, dem es schwer gelang, Ernst und Liebe mit einander zu vermitteln und am rechten Orte und zu rechter Zeit beide zu handhaben in einem festen, gleichmässigen Regiment. In diesen trüben Gedanken drückte ihn Eins besonders: dass er seinen lieben Paraklet verlassen und nicht einmal für die Fortdauer des Gottesdienstes in

demselben hatte sorgen können. »Die allzugrosse Armuth des Ortes reichte aber kaum für den nothwendigen Bedarf Eines Menschen aus.« Doch ein Zufall, der ein neues Unglück schien, gab ihm Veranlassung, diesen Fehler gut zu machen, oder wie A. sich ausdrückt: »der wahre Paraklet half und brachte mir bald wahren Trost«. Wir übergehen an diesem Orte die Erneuerung des Paraklet durch Uebergabe desselben an die aus Argenteuil vertriebene Heloise mit ihren Schwestern. Wir werden sehen, dass diese Stiftung für ihn zeitweilig ein »stiller Hafen« wurde, darin er jezuweilen Ruhe fand, die liebste Beschäftigung seiner Seele; sie wurde auch das einzige Denkmal, das nach seinem Tode noch bleiben sollte. — Auch sonst fehlte es doch nicht ganz an interessanten oder ermunternden Zwischenereignissen. Als Papst Innozenz II. im Jahr 1131 nach Frankreich sich zurückzog (Bd. II. Abth. I. S. 490), gab diess Abälarden Gelegenheit, mit demselben und mit den angesehensten Kardinälen bekannt zu werden. Im Benediktinerkloster Morigni, wo der Papst auf seiner Reise nach Lüttich sich einige Tage aufhielt, und auf Bitten des Klosterabtes den Hauptaltar der Kirche weihte, — den 30. Januar 1131 — finden wir unter denen, die dieser Feier beiwohnten, berühmte Namen: den Kanzler Haymerich, die Bischöfe von Palästrina und Albano, den Erzbischof von Sens, den Bischof von Chartres; und unter den Aebten unter andern von der Kloster-Chronik angeführt: »Bernhard, Abt von Clairvaux, damals der berühmteste Prediger des göttlichen Wortes in Frankreich, und Peter Abälard, Abt von S. Gildas, auch ein religiöser Mann, und der hervorragendste Lehrer und Meister der Schulen, dem die lernbegierigen Menschen fast aus der ganzen lateinischen Christenheit zuströmten«. Wohl mochten sein Name, sein Talent, sein Eifer, auch seine Schicksale ihm die Freundschaft manches angesehenen Kirchenmannes gewinnen; mehrere zählte er unter seine Schüler, wie einen Magister Ivo, einen Guido de Castellis.

Das waren Sonnenblicke in seinem Leben. Aber auch sie verschwanden; an seine Ausflüge in den Paraklet heftete

sich bald die Verläumdung; er musste sie aufgeben; und in seiner Stellung in S. Gildas wurde es von Tag zu Tag schlimmer. Da er sich nicht zurückzog, so suchten ihn die Mönche zu vergiften, durch die Speise, und weil er vorsichtiger wurde, sogar mit dem Abendmahlskelch. Einmal war er nach Nantes gereist, um den Grafen von Nantes — den Herzog von Bretagne — der krank lag, zu besuchen; er war in dem Hause seines leiblichen Bruders abgestiegen. Aber auch dahin verfolgte ihn ihr Verrath. Sie hofften, er würde dort gegen ihre Anschläge minder auf ihrer Hut sein und hatten seinen Diener bestochen, durch den sie ihn daselbst wollten vergiften. Er liess aber — »die göttliche Vorsehung wollte es so« — das ihm bereitete Essen stehen; einer der Mönche, die er mitgebracht, ass davon, und fiel todt nieder. Der verrathene Diener nahm sofort die Flucht. Nach solchen Vorgängen hielt er es nicht mehr für rathsam, im Konvente zu wohnen; er zog sich mit einigen wenigen Brüdern, die, scheint es, ihm anhänglich geblieben waren, in abgesonderte Zellen zurück. Wenn er nun aber ausging, so lauerten ihm Strassenräuber auf, die sie gedungen hatten. Während er sich so in Aengsten abarbeitete, schlug ihn »die Hand des Herrn« noch besonders schwer. Er stürzte auf einem seiner Ausflüge vom Pferde und brach einen Halswirbel. Dieser Unfall machte ihm noch mehr Schmerzen, als jene erste Körperverletzung, und gab seiner Gesundheit und seinen bereits wankenden Kräften einen empfindlichen Schlag. Er war damals mehr als 50 Jahre alt. Endlich griff er zu dem letzten Mittel, die unbändige Meuterei seiner Mönche zu zügeln: zur Exkommunikation. Diejenigen unter den Mönchen, welche er am meisten fürchtete, verpflichteten sich eidlich, sich fürder von der Abtei entfernt zu halten und ihn nicht weiter zu beunruhigen. Doch dieser so förmlich geleistete Eid ward von ihnen öffentlich und frech gebrochen, und sie mussten auf Befehl des Papstes, der einen eigenen Legaten hiefür verordnet hatte, in Gegenwart des Grafen und der Bischöfe jenes Versprechen und Anderes noch beschwören. A. hoffte jetzt aufathmen zu können; er kehrte in den Konvent zurück und

gab sich den übrigen Brüdern, die er weniger fürchten zu müssen glaubte, hin; er machte aber bald die schmerzliche Erfahrung, dass sie ebenso schlimm, ja wohl noch schlimmer als die andern wären. »Nicht zu vergiften, sondern geradezu zu erdrosseln drohten sie mir. Also hat der Satan mit seinen Stricken mich umfangen, dass ich nicht finde, wo ich ruhen und leben kann, sondern unstät und flüchtig gleich Kain überall umhergetrieben werde.« Er musste sich flüchten und kaum entkam er unter dem Geleit Eines der Mächtigen dieses Landes. Wohin er flüchtete, — wir kennen das Asyl nicht, in welchem er übrigens selbst noch nicht sich in Sicherheit fühlte; »täglich fürchte ich das Schwert, das über meinem Nacken hängt, und ich kann selbst bei dem Mahle kaum frei athmen«.

Mit dieser Flucht aus S. Gildas schliesst er seinen berühmten Brief über sein Leben, seine »Leidensgeschichte«, wie er sie nennt, der wir bis jetzt grossentheils gefolgt sind. Er schrieb sie in eben dieser Einsamkeit, mit der sie schliesst, und in der ihm der Rückblick auf die Vergangenheit und sein stürmisches Leben eine Art Trost war. Der Brief ist zwar an einen »unglücklichen Freund« gerichtet, dem das Schauspiel des noch grössern Leidens zum eigenen Trost dienen sollte. Möglich, dass diese Form nur Einkleidung ist, nur ein Rahmen, um das Gemälde noch »dramatischer« zu machen. Die Darstellung selbst ist nicht immer glücklich. A. gibt uns nicht eigentlich eine Selbstdarstellung, eine Genesis und Entwicklung seines innern Lebens; er gibt mehr äussere Ereignisse, die Anstösse von Aussen; auch ist der Fluss seiner Darstellung gehemmt durch Häufung von Citaten aus Hieronymus und Andern, womit er seine inneren Gefühle, so zu sagen, belegt und autorisirt. So hält er es stets, und auch Heloise hat diese Manier, die den mittelalterlichen Gelehrten bezeichnet. Und doch wie ergreifend ist dieses Gemälde, das uns die Schwächen und Schmerzen eines hochbegabten Menschen darstellt, und in dem wir Alles, was sonst die Welt für schön und gross hält, Genie, Name, Wissenschaft, Ansehen, Liebe Stück für Stück, so zu sagen, Schiffbruch leiden sehen. Es ist wahr,

A. scheint eine Art Wollust gehabt zu haben, seine Leiden zu erzählen und sein Leben im Lichte einer Kette von Unfällen aufzufassen; auch ist er zu jener Zeit, da er sie niederschrieb, noch nicht auf dem Standpunkt, den wir einen reinen, geläuterten und durchweg versöhnten nennen könnten. Da ist noch viel zu viel Eitelkeit in den Erzählungen von seinen dialektischen Erfolgen, noch zu wenig Einblick in die Verkettung von Ursache und Wirkung in seinem Leben, in dem er nichts als Widersacher und ungerechte Verfolgungen sieht. Und doch steht er nahezu auf dem religiösen Standpunkt, auf dem der wilde Schmerz in christliche Resignation übergeht, und den er, wie aus seiner Korrespondenz mit Heloise erhellt, immer fester einnimmt. Schon die Worte, mit denen er diese seine Selbstbiographie schliesst, sind dafür Zeugniss. Durch die Worte und Beispiele (Christi, der Apostel und Kirchenväter) ermuthigt, möge man, sagt er, Ungemach um so ruhiger ertragen, je ungerechter das sei, was Einen treffe. »Und gereicht es uns auch nicht zum Verdienst, so lasst uns wenigstens nicht zweifeln, dass es zu unserer Reinigung beitrage. Und weil Alles nach göttlicher Anordnung geschieht, so möge sich damit doch jeder Gläubige in aller Noth trösten, dass die höchste Güte Gottes nichts gegen die Ordnung geschehen lässt, und dass sie Alles, was verkehrt geschieht, zum besten Ende hinausführt. Daher beten wir auch überall mit Recht: dein Wille geschehe!«

Von da an, wo diese »Epistel« schliesst, fliessen die Nachrichten über sein Leben, zunächst die unmittelbar folgende Periode, spärlich; man weiss nicht, ob er lange Zeit bei diesem Herrn blieb, unter dessen Schutz er sich geflüchtet, und ob dieses gastliche Haus sein letzter Aufenthalt in der Bretagne war; man weiss auch nicht, wann und wie er die Bretagne verliess. Vielleicht machte es ihm Mühe, seine Abtstelle aufzugeben, trotz der vielen Widerwärtigkeiten, die damit verbunden waren. Sie gab ihm doch Rang und ökonomische Sicherheit. Er selbst deutet es an, wie er aus einem armen Mönche zur Würde eines Abtes sei erhoben worden, freilich je reicher er sei, je unglück-

lieber fühle er sich nur. Endlich entschloss er sich, von S. Gildas für immer zu scheiden; vielleicht hatten die Mönche nur das beabsichtigt durch ihre Drohungen und Attentate. Doch behielt er Namen und Rang eines Abtes von S. Gildas, wenigstens erwähnt die Chronik des Klosters seiner, als er im Jahr 1142 starb, als »Abt«; und erst nach seinem Tode wurde ein neuer Abt ordinirt. Durch wessen Vermittlung diess Alles gegangen, wissen wir nicht; aber frei war er nun wieder und ganz — nach seinem Sinne.

In diese Zeit fällt die Korrespondenz mit Heloise, die anfangs eine rein persönliche, nach und nach in das briefliche Verhältniss eines Beichtvaters und geistlichen Führers und Berathers der Schwesterschaft des Paraklet überging. Vielleicht sind wir jetzt in der ruhigsten Periode seines Lebens. Der Sorgen seiner Abtei quitt konnte er sich dem Studium, der Predigt, dem geistigen Verkehr mit dem Paraklet, seinen wissenschaftlichen Produktionen hingeben. Man nimmt an, dass er in diesen Jahren (bis 1140) seine Hauptwerke verfasst oder vollendet oder die letzte Hand an sie gelegt habe. Durch solche literarische Thätigkeit sucht man wenigstens die Lücke in der Kenntniss seines Lebens, die man nicht anders decken zu können glaubt, auszufüllen.

Im Jahr 1136, im 57. Jahre seines Lebens, finden wir ihn wieder als öffentlichen Lehrer zu Paris, auf dem Berge der h. Genovefa, wo er schon einmal in frühern Jahren seinen Lehrstuhl aufgeschlagen, und nun wie in den Tagen seiner Jugend die lernbegierige Jugend anzog. Wir wissen das von Johann von Salisbury. »Ich war noch ganz jung, sagt derselbe, als ich nach Frankreich kam, um dort meine Studien zu machen. Es war das Jahr, das demjenigen folgte, da Heinrich, der König der Engländer, das Zeitliche verliess (1135). Ich begab mich zum Peripatetikus Palatinus (A., so zubenannt von Palais, seinem Geburtsort), der damals auf dem Berge der h. Genovefa seinen Sitz aufgeschlagen, — ein berühmter, allbewundernswerther Doktor. Da, zu seinen Füssen, erhielt ich die ersten Elemente der Dialektik, und nach dem Maasse meiner schwachen Fassungskraft nahm ich mit aller Begierde meiner Seele Alles auf,

was aus seinem Munde kam. Dann, nach seinem Abgang, welcher mir allzuschnell kam, hielt ich mich an den Meister Alberich ....« Diess ist die einzige Notiz über diese Zeit; wesshalb A. seinen Lehrstuhl wieder aufgegeben, wissen wir nicht.

Waren diese jüngsten Lebensjahre für ihn eine Zeit der Ruhe, so war es eine Ruhe freilich, die, wie sich nun zeigen sollte, dem Sturme vorhergeht. Zwanzig Jahre waren fast verflossen seit dem Konzil von Soissons, das seine Einleitung in die Theologie — wir nehmen an, es sei dieses Buch gewesen — verdammt hatte, welches er mit eigener Hand ins Feuer hatte werfen müssen und geworfen hatte. Und seit dieser Zeit — wie Manches ist über ihn ergangen in S. Denys, Provins, im Paraklet, in S. Gildas, dass er sogar zu dem bizarren Wunsch sich gedrängt sah, er möchte bei fernen Heiden ein geruhiges, stilles Leben führen! Das Alles ist gewiss nicht ohne Rückwirkung auf ihn geblieben, auf seine Lehrweise, wovon Spuren deutlich vorhanden sind, wie auf sein persönliches Auftreten im Leben. Das aber kann man nicht sagen, dass er ein w e s e n t l i c h anderer geworden wäre bis zu d e m Punkte hin, dass er in beiderlei Beziehung keinen Stoff und keine Veranlassung zu Beargwöhnungen und feindlichen Angriffen mehr gegeben hätte. Und was die Blicke aufs Neue wieder auf ihn lenken musste, war sein e r n e u e r t e s, g l ü c k l i c h e s A u f t r e t e n zu Paris. A. scheint nun einmal eine von denjenigen Persönlichkeiten gewesen zu sein, die nicht leicht ans Licht der Oeffentlichkeit treten können, ohne dass sich die Geister der Zeitgenossen an ihnen schieden, die sie, die Einen, an sich anziehen und ganz für sich gewinnen, die Andern mit Misstrauen, Neid, Furcht und Hass erfüllen und dadurch Missgeschicke gegen sich heraufbeschwören. Er trat aber nicht bloss als Lehrer der Theologie, sondern auch der Dialektik auf, deren Lektionen er wieder aufnahm nach seinen von ihm mehrfach geschilderten Grundsätzen; und wir glauben, dass auch diess nicht ohne Einfluss auf seine Gegner gewesen sei, da man ihm eben diese Verbindung beider als unwürdig vorwarf. — Anderntheils war sein

schriftstellerisches Wirken, das noch weit über die Wirkungen seines unmittelbaren Lehramtes und lebendigen Wortes hinausreichte, in diesen jüngsten Jahren allem Anscheine nach am fruchtbarsten gewesen. Wenigstens scheinen seine Werke um diese Zeit die grösste Oeffentlichkeit erlangt zu haben, wenn auch allerdings einige (zumal diejenigen, so zu Sens verdammt wurden) später von seinen Schülern geheim gehalten wurden. — Diese Vorlesungen und Schriften (wie überhaupt das ganze Auftreten und Gebahren seiner Persönlichkeit) in ihrem religiös-philosophischen, dogmatischen, ethischen und kirchlich-reformatorischen Inhalt, den wir später werden kennen lernen, boten nun freilich Bedenkens,- ja Angriffs-Stoff genug für redliche Seelen, noch mehr für ängstliche und am allermeisten für engherzige und kurzsichtige, die sich noch ausschliesslich für rechtgläubige hielten und ihren — versteht sich, in ihren Augen den allein wahren — Glauben bedroht sahen. — Und es handelte sich ja nicht bloss um A's. Person und Schriften, sondern um eine ganze Bewegung, welche einen Theil der Geister nach verschiedenen Richtungen hin, die einen mehr nach der wissenschaftlichen, dialektischen und dogmatischen (Berengar), die andern mehr nach der praktisch-kirchlichen (Arnold) ergriffen hatte und den Besitzstand des Glaubens und der Kirche zu gefährden schien. Auf A. aber, als Haupt und Ausgangspunkt, führte sie zurück: so stellt es Bernhard dar. Damit ist freilich noch nicht Alles gesagt, sondern es muss auch noch in Anschlag gebracht werden, was alles Menschliches mit unterlief, sowohl auf Seiten A's. und seiner Schüler als auf derjenigen seiner Gegner. Die Persönlichkeit A's. in ihrer scharfen Art, Alles zu kritisiren, verbunden mit der hohen Meinung, die er für sich in Anspruch nahm, kennen wir. In dieser letzten Katastrophe steht er freilich in einem gewissen Dunkel und er erscheint wie Einer, der über sein Haupt nur Alles ergehen lassen muss, selbst aber weder provozirt noch sich vor seinen Feinden rechtfertigt, sondern abstellt auf das höchste damalige Tribunal — den Papst, vor welchem er erst seine Sache führen will. Wir haben aber zu be-

denken, dass eben über diesen letzten Streit die Nachrichten seinerseits uns mangeln, während die Rührigkeit seiner Gegner, besonders Bernhards, in dessen Briefen, frank und frei uns vorliegt. Gewiss waren aber auch die Schüler A's. nicht ohne Schuld an dem Streit, vielleicht auch nicht an dessen Ausbruch. Eine allgemeine Erfahrung ist, wie enthusiastische Schüler, und eben nicht gerade immer die besten, den Meister zu überbieten pflegen im Geltendmachen von dessen Prinzipien, in jenem absprechenden Tone und Eifer, der so oft mit Unverstand verbunden ist, kurz im schülerhaften Erweisen ohne des Meisters Originalität, den sie eben dadurch zu nicht geringem Theile blossstellen. Dass A. solche Schüler gehabt, wissen wir aus vielen Zeugnissen, nach denen sie sich rühmten, wie ihr Meister die Mysterien des Glaubens vollständig zum Begriffe gebracht habe, und es gemahnt diess an neuere und neueste Erscheinungen. Und gerade seine Art und Weise war allerdings geeignet, solche Schüler gross zu ziehen. Hievon ein »klassisches« Exemplar ist uns in jenem Berengar gegeben, der später eine Apologie seines Lehrers schrieb und bei allem Witz, bei aller Satyre und Gewandtheit, die Blössen des Gegners aufzufinden und darzustellen, doch mehr formelle Ausbildung geistiger Talente aufweist als eigenen Lebensgehalt und realen Wahrheitssinn.

Von den Gegnern, um auf diese überzugehen, war der h. Norbert, über den sich A. früher beklagt hatte, im Jahr 1134 gestorben, und Alberich von Rheims, seit zehn Jahren Erzbischof daselbst, scheint sich zur Ruhe begeben zu haben oder doch nicht mehr in vorderster Linie gestanden zu sein. Ein Walter von Mortagne ist es, dem wir zuerst in dieser Kontroverse begegnen. Früher hatte er auf dem Berge der h. Genovefa, wo einst A. gelehrt, selbst auch philosophisch-theologische Vorlesungen gehalten, und gehörte zur Schule der Viktoriner; später wurde er Bischof von Laon. In seinem Briefe, den er an A. richtete, beklagte er sich bei diesem über den Uebermuth seiner Schüler, welche ihrem Lehrer nachrühmten, er habe das Geheimniss der Dreieinigkeit vollkommen begreiflich ge-

macht. Er kann und will das nicht glauben, will es aber auch nicht verhehlen, dass er an einigen Stellen von A's. Buche (»der Einleitung«) Manches gefunden, was jene Aeusserungen seiner Schüler zu bestätigen scheine. Er wende sich daher direkt an ihn um positiven Aufschluss über einige Punkte, zunächst darüber, ob er wirklich der Ansicht sei, es könne das Wesen Gottes in diesem Leben vollkommen begriffen werden. Er verspricht, auf eine etwaige Antwort sich in eine nähere Verhandlung mit ihm einlassen zu wollen. — Gewiss, diess war eine würdige Art zu schreiben. Die Antwort A's. kennen wir nicht. Der Brief selbst trägt übrigens kein Datum und könnte auch früher geschrieben sein, wenn anders die Aufschrift: »dem Meister Peter, Mönch« wörtlich zu nehmen ist. Doch stellen wir ihn hier in diese Reihe, da seine Bedenken mit denen Wilhelm's und Bernhard's theilweise zusammentreffen.

Ganz ein anderer Mann war und in ganz anderem Styl schrieb Hugo Metellus; zuerst an A. selbst. In diesem Briefe, in dem sich Anklage und Bewunderung und Schmeichelei seltsam mischen, hat sich der Mann noch zurückgehalten. In einem zweiten an den Papst erscheint er dagegen als ein wahrer Polterer und zugleich, wenn man diess letztere Schreiben mit jenem erstern vergleicht, als ein unwahrer Mensch. Merkwürdig ist darin nur, dass er den Streit zwischen Abälard und Bernhard voraussagt. Wenn derselbe noch nicht völlig ausgebrochen war, so müssen den Sturm doch einige Vorzeichen bereits verkündet haben.

Noch trat der rechte Hauptkämpe nicht auf den Plan; aber doch der unmittelbare Vorläufer desselben, und wenn es anders wahr ist, der nächste Urheber des Kampfes — Wilhelm, Abt von S. Thierry, der Freund und Biograph Bernhard's (Bd. II. Abth. 1. S. 623). Durch Zufall, sagt er, sei ihm »die Theologie« A's. in die Hände gefallen, und unter diesem gemeinsamen Titel begreift er »zwei Bücher, die beinahe das Gleiche enthielten, nur dass in dem Einen etwas mehr, in dem andern etwas weniger stünde«; offenbar »die Einleitung in die Theologie« und »die Theologie«. Der Titel machte ihn neugierig, wie er sagt, und er las.

Aber Vieles darin regte ihn mächtig auf und er notirte es sich und sandte das Notirte mit den Büchern und einem Schreiben an Gottfried, Bischof von Chartres, und an Bernhard. In einer gemeinsamen, hochwichtigen Sache fühle er sich gedrungen, das Wort an sie zu richten, die mit Andern schwiegen, und deren Sache es doch wäre, zu reden. Er sehe den wahren Glauben auf gefährliche Weise angegriffen, und Niemand sei, der widerstehe, Niemand, der den Mund aufthue. »Wahrlich um nichts Geringes handelt es sich, sondern um den Glauben der h. Trinität, um die Person des Mittlers, um den h. Geist, um die Gnade Gottes, um das Sakrament der allgemeinen Erlösung. Denn Peter Abälard lehrt wiederum Neues, schreibt Neues; und seine Bücher gehen übers Meer, übersteigen die Alpen, und seine neuen Ansichten über den Glauben und seine neuen Lehren durchstreifen die Provinzen und Reiche, werden mit grossem Ruhme gepredigt und frei vertheidigt, so dass man sagt, sie hätten auch in der römischen Kurie Ansehen.« An wen hätte er sich nun unter Allen besser wenden können, zur Vertheidigung der Sache Gottes und der ganzen lateinischen Kirche, als an sie? »Euch fürchtet und scheut auch jener Mensch. Schliesst ihr die Augen, wen wird er fürchten? und der jetzt schon sagt, was er sagt, was wird er nicht sagen, wenn er keinen mehr zu fürchten haben wird? Denn da aus der Kirche beinahe alle Lehrer der Kirche ausgestorben sind, so ist, wie in das leergewordene Gemeinwesen der Kirche, der heimische Feind eingedrungen und hat in derselben ein eigenes Lehramt an sich gerissen; er geht mit der h. Schrift um wie mit der Dialektik und gibt Neuheiten, Erfindungen, die ihm eigen sind; ein Richter, nicht ein Schüler des Glaubens; ein Verbesserer, nicht ein Nachahmer.« In 13 einzelnen Sätzen, in denen von einer Totalanschauung der Abälard'schen theologischen Bestrebungen, von einer unbefangenen Würdigung derselben im Zusammenhang mit dessen Persönlichkeit keine Spur ist, stellt dann Wilhelm zusammen, was er als gefährlich in A.'s Schriften gefunden. Sie betreffen das Verhältniss vom Glauben zum Wissen, die Lehre von der Dreieinigkeit, das Ver-

hältniss der Gnade zur Freiheit, die Erlösung Christi, die Lehre vom Sakrament des Altars, von der Erbsünde, von der sittlichen Beurtheilung der Handlungen. »Auch ich, schliesst er dann, habe A. geliebt und möchte ihn noch lieben; Gott ist mein Zeuge; aber in dieser Sache wird Niemand je mir ein Nächster oder Freund sein. Und nicht durch geheime Mahnung oder Zurechtweisung hat man dieses Uebel anzufassen, das sich selbst hervorgemacht hat und so öffentlich geworden ist. Es gibt aber, wie ich höre, noch andere Schriften von ihm, deren Namen sind: »Ja und Nein« und »Lerne dich selbst kennen«, und noch einige andere, von denen ich fürchte, sie möchten so monströsen Inhalts sein als ihr Titel monströs ist; aber sie scheuen das Licht, und man findet sie nicht, auch wenn man sie sucht.« Diesem ersten Briefe liess W. bald darauf eine weitläufige Abhandlung folgen, in der er die 13 Sätze weiter ausführte und widerlegte, welche Sätze mit dieser Widerlegung die Unterlage der Bernhard'schen Anklagen bilden. Schon darum sind diese Briefe von Wichtigkeit; aber auch für die Kenntniss der Stellung, die Abälard einnahm, seinen schriftstellerischen Einfluss, der bis nach Rom reichte; was alles früher schon Fulko von Diogillo und später Bernhard selbst in Briefen an die Kardinäle nicht ohne Bitterkeit bemerkte. Offenbar übertreibt jedoch Wilhelm in seinem frommen Eifer, wenn er klagt, dass A. fast ohne Gegner das Feld behaupte, dass Niemand ihm entgegenzutreten wage. Wir erinnern einfach aus der Vergangenheit an das Konzil von Soissons und in der nächsten Zukunft an dasjenige von Sens. Sicher stand A., wie eifrige Anhänger er auch haben mochte, besonders unter der Jugend, jederzeit mit seinen Ansichten in der Minorität in der französischen Kirche, wie es auch nicht anders sein konnte. B. selbst, wie wir wissen, war gar nicht so gleichgültig gegen ihn bis jetzt gewesen, wie es Wilhelm darstellt. Auch in andern Stücken zeigt sich dieser nicht ganz lauter in seinen Angaben. Einerseits spricht er nur von jenen beiden Schriften, die er gelesen habe, und fügt dann jene 13 Sätze bei, die er ausgezogen. Die andern Schriften A's. kenne er nur vom Hörensagen. Und doch be-

finden sich mehrere unter jenen 13 Sätzen gar nicht in den beiden von ihm angeführten Schriften, sondern in den letztern, die er nur vom Hörensagen kennt, und im Kommentar über den Römerbrief und in nachgeschriebenen Heften von Vorlesungen. Wie hat er nun diese Sätze, die er nur vom Hörensagen kennt, ohne dass er hätte prüfen können oder geprüft hätte, ob sie sich wirklich in A's. Schriften in angegebenem Sinne vorfinden, einfach als Abälard's Sätze, als solche, die er in dessen Schriften gelesen, hinstellen können?

Was auf diese Ansprache Wilhelm's hin Gottfried geantwortet, weiss man nicht. Vom Konzil von Soissons her kennen wir ihn als einen Mann von gemässigter Denkart. Sein Einfluss war seitdem gestiegen; er hatte den Titel eines päpstlichen Legaten in Frankreich. In der gegenwärtigen Krise scheint er sich indessen vorerst mehr auf die Stellung eines Beobachters beschränkt zu haben, der den Bewegungen folgte: einestheils war er zu innig mit B. befreundet, um eine Stellung gegen diesen einzunehmen; anderseits war er noch zu unbefangen in Bezug auf Abälarden, den er Gelegenheit gehabt hatte kennen zu lernen, um B., mit dem er bisher gemeinsam in den grossen Angelegenheiten der Kirche gehandelt hatte, unbedingt sofort zu folgen. Anders Bernhard. Er antwortete sogleich, doch nur kurz. Er hält die Entrüstung seines Freundes für gerecht und nothwendig; zwar habe er noch nicht Zeit gefunden, die Widerlegung genauer zu durchgehen, aber was er gelesen, gefalle ihm und finde er mächtig genug, den Mund der Gottlosen zu verstopfen. Im Uebrigen wünscht er, da er auf sein eigenes Urtheil, besonders in so wichtigen Dingen, sich nicht hinlänglich verlasse, eine persönliche Zusammenkunft mit ihm, doch nicht vor Ostern, der Fastenandacht halber. »Bis dahin habt Geduld mit meinem Stillschweigen darüber und meiner Geduld, da ich das Meiste davon, ja beinahe Alles, bisanhin noch nicht gekannt habe.« So schrieb Bernhard; ganz wie Einer, der noch in völliger Unbekanntschaft mit A's. Schriften gewesen. Das kontrastirt seltsam mit den frühern Klagen A's. über die Angriffe und Verunglimpfungen,

die er von Seiten Bernhard's und Norbert's zu erfahren habe — Klagen, die schon von seinem Aufenthalte im Paraklet her datiren. In der Zwischenzeit war allerdings wenig vorgefallen; doch immerhin Einiges, was auf Animosität schliessen lässt. Aus dem Leben Heloïsens wissen wir, dass Bernhard einmal die Schwestern im Paraklet besuchte und sich über die daselbst gebräuchliche und von A. eingeführte Variante: »supersubstantielles« Brod statt »tägliches« Brod im Gebete des Herrn als über eine »tadelnswerthe« Neuerung ausliess. A., der bald darauf in den Paraklet kam, vernahm diess von Heloïse und ward empfindlich über diesen Vorwurf. — Bekanntlich haben Matthäus und Lukas dasselbe griechische Wort, das aber in der lateinischen Uebersetzung dort in einigen Exemplaren als »supersubstantielles«, hier in allen als »tägliches« Brod übersetzt sich findet, welche letztere Bezeichnung in der Kirche rezipirt wurde. Dass er nun diess erstere Wort vorgezogen (gleich als wäre es das originale, oder als hätten die beiden Evangelisten im Urtext nicht dasselbe, das nur verschiedene Uebersetzungen fand), darüber rechtfertigt sich A. in einem Schreiben an B. des Weitläufigen und nicht ohne Bitterkeit. Dem Matthäus (von dem er annimmt, er habe das supersubstantiell), müsse er den Vorzug geben als einem unmittelbaren Jünger des Herrn, der aus der Quelle selbst geschöpft und zudem das Gebet in seiner Vollständigkeit gebe, vor Lukas, der nur ein Schüler des Paulus sei und nur 5 Bitten gebe. Daher habe denn auch nach Matthäus die Kirche das ganze vollständige Gebet in ihren Gebrauch aufgenommen. »Was nun für ein Grund mag gewesen sein, dass, während man doch die übrigen Worte des Matthäus beibehielt, wir diess einzige nur ändern: tägliches Brod nämlich statt supersubstantielles, wer das kann, möge es sagen.« Ihm scheine supersubstantiell die Herrlichkeit dieses Brodes viel besser auszudrücken, und eine nicht geringe Anmassung, die Worte des Apostels zu korrigiren. Auch habe er die alte griechische Kirche mit ihrer Autorität für sich. Ob er daher, indem er sich für supersubstantiell entschieden, nicht Vernunftgründen gefolgt sei? Ob er nicht

auch die Autorität des Alterthums für sich habe? Wie man ihn desshalb der Neuerung beschuldigen könne? Eher des Haltens am Alten. »Jedoch schreibe ich Niemandem vor, überrede auch Niemand, dass er mir darin folgen und von der gemeinen Uebung abgehen solle. Jeder möge nach seinem Sinne handeln. Nur beachte er, wer es auch sei, dass weder die Uebung Vernunftgründen noch die Gewohnheit der Wahrheit vorzuziehen sei.« Das hätten auch die Väter vorgeschrieben. — So weit die Rechtfertigung. Nun geht aber A. aus der Defensive in die Offensive über und macht Front gegen Bernhard selbst. Sie, in Clairvaux, haben im Gottesdienste auch Gebräuche, die ganz gegen alle sonstige kirchliche Uebung wären, sie, die erst von gestern her seien und auf ihren neuen Orden so stolz; und doch halten sie sich desswegen nicht für tadelnswerth und beachten auch wenig die Verwunderung oder das Murren Anderer darüber, wenn diese Gebräuche nur sie selbst recht dünken und als in Uebereinstimmung mit ihrem Ordenswesen. A. führt eine Reihe solcher besonderen Gebräuche und Anordnungen an. Sie verschmähen z. B. die gewöhnlichen Hymnen und hätten andere, anderen Kirchen fast ganz unbekannte eingeführt; sie begnügten sich mit e i n e r Hymne an den Vigilien; hätten keine Prozessionen u. s. w. Er tadle sie aber desswegen nicht. Neuerungen in den Ausdrücken verbiete der Apostel nicht, sofern sie nur nicht profan und dem Glauben entgegengesetzt seien. Er erinnert dabei sehr fein an die zur Widerlegung neuer Häresien erfundenen Ausdrücke: »gleichwesentlich«, »Trinität«, »Person«, die sich doch in der Schrift nicht fänden. Ebenso sei es auch mit unzähligen kirchlichen Gebräuchen, in denen zu allen Zeiten grosse Verschiedenheit gewaltet habe; und mit Recht; »denn der gewollt hat, dass er in allen Zungen gepredigt würde, hat selbst auch geordnet, dass er auf verschiedene gottesdienstliche Weise verehrt würde.« Abälard schliesst diesen Brief mit der positiven Aeusserung: »Niemanden will ich überreden, dass er mir folge; er möge die Worte Christi variiren wie er will. Ich aber werde so jene wie auch den Sinn, so gut ich vermag, unverändert beibe-

halten.« — Ob B. hierauf geantwortet, weiss man nicht. Der Charakter beider Männer prägt sich übrigens in dieser kleinen Kontroverse aus: hier B., gleich bereit mit dem Vorwurf der Neuerung, voll Argwohn, wenn es A. galt; dort A., gleich bereit den Handschuh aufzuheben, entschlossen, keinen Fuss breit zu weichen, die Rechte der Vernunft, der Kritik, der Ursprünglichkeit zu wahren. Beide Männer umkreisten sich seitdem immer näher, doch ohne auf einander zu stossen. Es ist, als ob sie einen direkten Zusammenstoss so weit als möglich hinauszuschieben gesucht hätten, wie in gegenseitiger Furcht, und doch nicht ohne die Ahnung, als ob je der Eine der Hauptgegner des Andern wäre; auch die vielfachen anderweitigen Beschäftigungen B's., wie gerade in jüngster Zeit seine Thätigkeit für die Sache des Papstes Innocenz in Italien, rückten die Gegner einander ferner. Nun war aber B. aus Italien zurückgekehrt; die Partei selbst, deren Stimme wir in Wilhelm gehört haben, drängte ihn, einmal Ernst zu machen mit dem »frechen« Dialektiker. Wenn nun Bernhard seinem Freunde schrieb, die Abälard'schen Sachen seien ihm noch so neu, so mag das eine Aeusserung sein, wie sie sich oft hören lässt in ähnlichen Fällen, wo man entscheidend eingreifen soll und sich daher nicht begnügen kann nur mit dem Allgemeinen, sondern die genaueste und vollständigste Kenntniss des Terrains von Nöthen ist. Möglich daher allerdings, dass B's. bisheriges Urtheil sich eben nur auf Allgemeines, was er über seinen Gegner wusste, bezog; dass ihm die spezielle Kenntniss von den Schriften desselben abging, wie er sicher keine Lust und keinen Beruf dazu fühlen mochte, sie zu lesen, wenn nicht eine äussere Veranlassung dazu an ihn erging. Oder war diese Aeusserung, wie Andere meinen, rhetorische Uebertreibung, um, wie Wilhelm's Brief mehr eine Mahnung sein konnte für das Publikum berechnet, in demselben Style zu antworten: als ob er jetzt erst und von aussen her und mit Widerstreben zu einem Kampfe mit einem Manne gedrängt worden wäre, betreffend den er bisher in völliger Unwissenheit und Unschuld gelebt? Eins steht indessen fest: B. warf sich mit einem Ungestüm in diese Sache,

als ob sie ihm ein altes Anliegen seines Herzens gewesen wäre; sie ward ihm, wie jede, die er zu der seinigen machte, eine Sache der Kirche, Christi, Gottes.

Ostern war vorüber; Ostern 1139, wie man gewöhnlich annimmt; denn wenn Ostern 1140, wie Andere meinen, so hätte sich die Zusammenkunft Bernhard's mit Wilhelm, dann mit Abälard, dann der vollendete Bruch beider Männer, weiter die Berufung auf das Konzil, endlich diess Konzil selbst — alles diess hätte sich zusammengedrängt in den kurzen Zeitraum von 50—60 Tagen, von dem Ende der Fastenzeit bis zur Pfingstoktave; und die Klage Bernhard's, dass A. die Sache überstürzen wolle, wäre nicht unbegründet. Nach Ostern that nun B. den ersten Schritt. Nach dem Bericht der französischen Bischöfe an den Papst (mit dem auch die Angabe von Gottfried, dem Biographen B's., übereinstimmt) wandte er sich zuerst an A. in einer Privatkonferenz. Und da diese erste Zusammenkunft fruchtlos ablief, so hatte eine zweite statt, und dieses Mal nahm er einige Zeugen mit nach dem Buchstaben des Evangeliums (Matth. 18, 15. 16), um seinen Gegner in Gegenwart derselben zur Rede zu setzen, ehe er öffentlich gegen ihn auftrat. Er »ermahnte ihn, so berichten die Bischöfe, in aller Freundschaft und Zutraulichkeit, er solle seine Zuhörer vor solchen (d. h. seinen eigenen Lehren) warnen und seine Schriften berichtigen.«

So tritt B. gleich von Anfang an gegen A. auf wie gegen Einen, der im Irrthum ist und der einfach seine Bücher zu korrigiren hat; er selbst gebehrdet sich wie Einer, der das Recht dazu und das Maass hiefür hat. Eine eigene Art der Verständigung und die wenig Aussicht auf Erfolg bot einem Manne gegenüber, der seine Ueberzeugungen für Resultate wissenschaftlichen Nachdenkens und für im Einklang mit der Kirche hielt; der daher eine freie wissenschaftliche Besprechung, wofür freilich B. wenig Sinn hatte, erwarten durfte, am wenigsten aber jene kategorische Aufforderung eines Mannes, der doch auch immer ein Mann war wie er. Eher erbittern als versöhnen musste eine solche Zulage den ohnehin so reizbaren Abälard. Und denselben Eindruck auf ihn

konnte auch nur die buchstäbliche Befolgung jener Worte des Herrn machen, die B. nur desshalb beliebt zu haben schien, um sich und der Welt sagen zu können, dass er alle Instanzen, wie sie das Evangelium vorschreibt, buchstäblich inne gehalten habe. In der That, um ein Verständniss zu ermöglichen, dazu gehörte von beiden Seiten eine wissenschaftliche Klarheit und Einsicht in die Zuständigkeit und Berechtigung der relativen Gegensätze in der menschlichen Erfassung der vollen göttlichen Wahrheit; dazu ein weites Herz, eine Demuth und Verzichtleistung auf vorgefasste Meinungen, und endlich persönliche gegenseitige Achtung, die Beiden zu fehlen schien. Zwar Gottfried (der Biograph Bernhard's) weiss von den Erfolgen dieser Privatkonferenz allerlei zu erzählen. »Es verfuhr B. mit A. so bescheiden, so vernünftig, dass dieser wie zerknirscht versprach, in Allem sich nach dessen Willen zu bessern. Aber als er von ihm sich getrennt hatte, gab dieser Peter, gereizt durch schlechte Rathschläge und auf die Kräfte seines Geistes und die grosse Uebung im Disputiren unglückseliger Weise vertrauend, seinen bessern Vorsatz auf.« So Gottfried. Man hört es aber dieser Angabe an, wie sie so ganz im Interesse der Partei geschrieben ist; auch erscheint sie psychologisch unwahrscheinlich mit Rücksicht auf den Charakter A's; davon abgesehen, dass die amtliche Relation der Bischöfe an den Papst gar nichts davon sagt, so wenig als B. selbst, in dessen Interesse es doch gelegen wäre, und der daraus Waffen gegen seinen Gegner hätte schmieden können.

Einmal geschieden kehrten Beide nur um so eifriger auf den Standpunkt ihrer Partei zurück, und ein gewaltsamer Zusammenstoss konnte nicht lange auf sich warten lassen. Bernhard predigte offen gegen Abälard; er warnte, so berichten die Bischöfe an den Papst, öffentlich vor Abälarden, vor dem Gift seiner Schriften und vor seiner Lehre, die gegen den katholischen Glauben sei; und bereits rief die Partei das Anathema über den verfolgten Mann; er dogmatisire ungläubig, er sei ein Nekromant und ein Genosse des Teufels; so liest man in einer handschriftlichen Chronik aus dieser Zeit. Wie A. seinerseits seinen Gegner und dessen

Partei behandelte, lässt sich leicht ermessen; Ignoranten, Heuchler, Tyrannen: nichts anderes waren sie ihm, wir sehen diess an seinen Schülern, die mit Mühe den Ausdruck ihres Grolls verhielten. So war's zu allen Zeiten unter ähnlichen Verhältnissen.

Um diese Zeit war Arnold von Brescia aus Italien, von wo er verbannt war, nach Frankreich gekommen; zur unglücklichen Stunde für seinen ehemaligen Lehrer wie für ihn selbst. Wir wollen nicht wiederholen, was wir bereits in Arnold's Leben (II. Bd. I. Th. S. 730) gesagt. Möglich, dass der junge feurige Italiener den Abälard noch mehr zum Widerstand getrieben; möglich, dass die Verbindung mit diesem auf praktische Zwecke gerichteten, der Hierarchie so gefährlichen Manne den A. noch verdächtiger gemacht hat in den Augen der französischen Geistlichkeit. Sicheres wissen wir über die Verbindung beider nichts, als was B. über sie sagt.

Den gehäuften Angriffen antwortete A. durch eine Berufung auf ein Konzil, ein Schritt, der dem Abte von Clairvaux sehr in die Quere kam.

König war damals Ludwig VII., der eine ganz besondere Verehrung für Reliquien hatte und deren öffentliche Ausstellung liebte. Die Kathedrale von Sens, die Metropole der kirchlichen Provinz (der Pariser), war reich an Schätzen solcher Art. Am Tage der Pfingstoktave hatte der König versprochen, nach Sens zu kommen zur Verehrung der h. Reliquien, die daselbst der Andacht der Grossen und des Volkes ausgestellt werden sollten. Bei dieser Gelegenheit konnte es nicht fehlen, dass eine grosse Menge zumal auch geistlicher Würdeträger zusammenkam. Auch die Anwesenheit mehrerer weltlicher Herren aus der Nachbarschaft ward angekündigt. Mit Begierde sah die Bevölkerung dem festlichen Tage entgegen. Diese Versammlung nun hielt A. für eine schickliche Gelegenheit zur öffentlichen Vertheidigung seiner Person und seiner Grundsätze; sie sollte zugleich das entscheidende Konzil in seinem Streite mit Bernhard werden. Sofort wandte er sich an den Erzbischof von Sens, der auf das Gesuch A's. einging, das ihm nur schmeicheln

konnte. Dem Bernhard kam die persönliche Ladung, die der Erzbischof auch an ihn ergehen liess, nicht erwünscht. Wenigstens äussert er sich so in einem späteren Briefe an den Papst, in dem er freilich sich bestrebt, A. als den reih provozirenden Theil darzustellen; sich dagegen als denjenigen, der wider seinen Willen sei hineingezogen worden; wiewol er zugesteht, dass er es allerdings gewagt habe, gegen die verkehrten Lehren desselben den Mund aufzuthun. »Ich wollte anfangs nicht, so schreibt er, theils weil ich ein Kind gegen ihn bin, und er ein geübter Kämpfer von Jugend auf; theils weil ich es für unwürdig hielt, die Sache des Glaubens, welche auf einer so sichern und festen Wahrheit ruht, menschlichen Argumenten zur Vertheidigung anzuvertrauen. Ich antwortete, seine Schriften reichten hin, ihn anzuklagen und es sei nicht meine Sache, sondern die Sache der Bischöfe, über Glaubenslehren zu urtheilen.« Als ob er nicht schon geurtheilt hätte! A. bestand indess darauf. Ueberall hin verkündigte er, wie er dem B. dort öffentlich Rede stehen werde; so berichtet dieser wenigstens im gleichen Briefe. »Und das konnte mir nicht verborgen bleiben. Ich kümmerte mich anfangs wenig darum; denn noch machte das öffentliche Gerede nicht hinreichend Eindruck auf mich. Doch, ich darf fast sagen, mit Thränen dem Rathe und Zureden meiner Freunde nachgebend, die da sahen, wie alle Welt sich gleichsam zu dem Schauspiele rüstete, und fürchteten, meine Abwesenheit möchte dem Volke ein Anstoss werden, dem Gegner könnten die Hörner wachsen, und der Irrthum nur mehr dadurch bestärkt und befestigt werden, wenn Niemand da wäre, der antwortete oder widerspräche, — aus allen diesen Gründen erschien ich am bestimmten Tag und bestimmten Ort der Zusammenkunft, unvorbereitet zwar und ungerüstet, ausser dass ich jenes Wort im Herzen trug: sorget nicht, wie oder was ihr reden sollt, denn es soll euch zu der Stunde gegeben werden, was ihr reden sollt; und jenes andere: der Herr ist mit mir, darum fürchte ich mich nicht, was können mir Menschen thun!« So Bernhard. Indessen so ganz auf Gott hatte er sich denn doch nicht verlassen,

wie er hier schreibt — in einer Weise, welche zuweilen frommen Eiferern bequemt, die gar gerne ihre menschlichen Mittel, die sie angewandt, gleich andern Menschenkindern, verschweigen, und nur Gott allein die Ehre ihres Sieges geben möchten, eben um ihre Sache als rein göttliche erscheinen zu lassen. Um sich nämlich des Erfolgs zu versichern, schrieb er an die nach Sens berufenen Bischöfe, sie möchten doch ja Alle erscheinen. »Wenn es meine persönliche Sache wäre, so könnte ich vielleicht schon nicht mit Unrecht Eueres Schutzes mich rühmen. Jetzt aber, da es Euere Sache ist, ja noch vielmehr Euere als meine, so mahne ich um so vertrauensvoller und bitte um so eifriger, Ihr möchtet Euch in dieser Noth als Freunde erweisen. Freunde nenne ich Euch, nicht sowol meine als Christi, dessen Braut (die Kirche) zu Euch schreit....... Wundert Euch nicht, dass wir Euch so plötzlich und in so kurzer Zeit einladen, denn auch das hat die Gegenpartei in ihrer Schlauheit und List so eingerichtet, dass er uns wider alles Versehen angriff und uns zwang, ungerüstet mit ihm zu kämpfen.« So traf B., wenn er sich auch nicht vorbereitete auf eine Disputation, doch alle Vorbereitungen zur Entscheidung des Endurtheils, welches das Konzil sprechen sollte. Aber auch nicht von der Entscheidung des Konzils allein wollte er seinen Sieg erwarten. Um den Rücken ganz sich zu decken, wandte er sich zugleich nach Rom; wenn anders er nicht schon vorher, vor der Appellation des A. an ein Konzil, Schritte gethan hatte, um durch die Autorität der Kurie seinen Gegner von vornherein zu unterdrücken, was dessen eilfertige Berufung an eine Synode noch erklärlicher machte. Wie dem sei — mögen die Briefe B's. theilweise von früher datiren oder erst vom gegenwärtigen Zeitpunkte an, denn sie chronologisch festzustellen und einzureihen ist allerdings schwer; so viel ist gewiss, dass B. ferne davon war, der Güte seiner Sache allein zu trauen und sie walten zu lassen. Von der Kurie, um die er so grosse Verdienste sich erworben, wo er so viele mächtige Freunde hatte, hatte er Grund Alles zu hoffen. »Es ist kein Zweifel, schrieb er an das Kardinal-Kollegium, dass es be-

sondern euere Sache ist; alles, was zum Anstoss gereicht, aus dem Reiche Gottes hinwegzunehmen, die aufschiessenden Dornen auszurotten, die Klagen zu beschwichtigen. Statt Hur und Aaron gilt jetzt die Autorität der römischen Kirche über das Volk Gottes und darum bringe ich mit Recht vor euer Forum nicht Glaubensfragen, sondern Glaubensverletzungen.... Der Glaube der Einfältigen wird verspottet, die Geheimnisse Christi werden entweiht, Fragen über die höchsten Dinge werden auf freche Weise angeregt, die Väter verspottet, weil sie dafür hielten, dieselben seien mehr zu beschwichtigen als zu lösen und Alles reisst so die menschliche Vernunft an sich, dem Glauben nichts vorbehaltend. Sie macht sich an das, was ihr zu hoch ist; das Gewaltigere erforscht sie, in das Göttliche dringt sie ein, das Heilige entweiht sie mehr als sie es erschliesst, das Verschlossene und Bildliche öffnet sie nicht, sondern zerreisst es, und Alles, wozu sie keinen Weg für sich findet, das hält sie für nichts, das zu glauben verschmäht sie« — ein stereotyper Vorwurf, den B. in allen seinen Briefen nach Rom dem A. macht, der Vorwurf »des Rationalismus«, wenn man einen neuern Kunstausdruck im gehässigen Sinne anwenden wollte. B. fordert dann die Kardinäle auf, A's. Bücher zu lesen: dessen »Theologie«, die sie zur Hand haben; sein »sententiarium«; sein »Lerne dich selbst kennen: was da für Ketzereien seien; und er führt sie namentlich an in der Weise und nach dem Vorgange von Wilhelm von S. Thierry. »Und wenn ihr glaubt, dass ich mit Recht bewegt worden, so lasst euch auch dadurch bewegen, und damit ihr nicht umsonst bewegt werdet, so handelt gemäss der Stellung, die ihr einnehmet, gemäss der Würde, in der ihr die Macht habt, nach der Gewalt, die ihr empfangen habt; auf dass der, so bis an die Himmel aufgestiegen ist, auch bis in die Unterwelt niedersteige, und die Werke der Finsterniss, die es gewagt haben, an's Licht zu treten, vom Licht am Lichte gestraft werden; auf dass auch die Andern, die die Finsterniss an die Stelle des Lichtes setzen, die auf der öffentlichen Strasse über die göttlichen Dinge disputiren, die Schlechtes in ihren Herzen reden und in

ihren Schriften niederschreiben, lernen sich im Zaume zu halten, und so der Mund derer, die Gottloses reden, verstopft werde.« Nicht bloss auf die Unterdrückung A's., wie aus diesen letztern Worten erhellt, hatte es B. abgesehen, sondern der Schlag sollte gegen die ganze Partei geführt werden, an deren Spitze A. stand. Dieser seinerseits war auch nicht unthätig. B. wenigstens schreibt von ihm, er hätte Anhänger sich zu verschaffen gesucht, sie nach Sens beordert, dem entscheidenden Tage beizuwohnen.

Der Tag kam. Von allen Seiten strömten Bischöfe, Aebte, Geistliche, Magister der Theologie nach Sens; auch weltliche Herren fanden sich ein; die Vornehmsten waren: Theobald, der Graf von Champagne, aus dem Leben Bernhard's uns wohl bekannt; und Wilhelm, Graf von Nevers, der später eines Tages die Welt verliess, um Karthäuser zu werden; an ihrer Spitze der König selbst. Die Ausstellung der Reliquien, noch mehr der Handel A's. und B's., die grosse Frage des Tages, hatte die Menge herbeigezogen. Die beiden Parteien, sowol die Abälard'sche, d. h. diejenige, welche Philosophie und Theologie, Glauben und Wissen mit einander vermitteln wollte, als diejenige Bernhard's, die spezifisch gläubige und kirchliche, waren in gespannter Erwartung; letztere ihres Sieges, scheint es, sicher und Alles hiezu vorbereitend. Sens selbst war eine ganz kirchliche Stadt, die Metropole der Provinz. Der bischöfliche Einfluss herrschte übermächtig, und B., wie er die höhere Geistlichkeit gewonnen hatte, versäumte nicht, in gleichem Sinne auch das Volk zu bearbeiten. Er forderte es, wie Berengar berichtet, in seinen Predigten, die er zu Sens hielt, auf, für die Bekehrung A's. zu beten, den er ihm eben damit schon als einen Ketzer hinstellte. Es ist diess einer der widerlichsten Züge; so recht die Taktik eines frommen Demagogen und so unwahr zugleich! Leider sind die Akten des Konzils nicht mehr vorhanden. Was wir davon wissen, entnehmen wir einerseits den Schreiben der Bischöfe und B's. nach Rom, anderseits dem Berichte Berengar's, der auf die innern Vorgänge des Konzils manches Schlaglicht, freilich grell genug, fallen lässt. Der erste Tag, der 2. Juni

1140, man nannte ihn damals den Tag der Pfingstoktave, später, seit dem 15. Jahrhundert, das Fest der Dreieinigkeit, war der Verehrung der Reliquien bestimmt und geweiht. Und schon das war günstig für die »rechtgläubige« Partei und musste die Masse für sie stimmen und gab auch Gelegenheit, den Fanatismus anzuregen. Den folgenden Tag wurde die Synode in der Metropolitankirche von S. Stephan eröffnet. A. trat ein; im Vorbeigehen flüsterte er, sagt man, dem Gilbert de la Porrée (s. B's. L. S. 550) die Worte Horazens zu: »es gilt dich und deine Sache, wenn das nächste Haus brennt.« Ihm gegenüber stand Bernhard als Ankläger. Er hielt die eingeklagten Bücher in der Hand, aus denen er die ketzerischen Sätze gezogen hatte. Kaum wurden sie aber vorgelesen, als A. unterbrach. Er wolle nichts weiter hören, er erkenne die Bischöfe nicht als Richter an; er appellire von ihnen an den Papst in Rom. Mit diesem verliess er die Versammlung. In dieser Weise erzählt es B. Etwas anders die Bischöfe in ihrem Berichte. »Als der Herr Abt, so schreiben sie dem Papste, das Buch der Theologie des Magisters Peter vorbrachte und die verkehrten, ja ganz ketzerischen Stellen, die er aus demselben sich bemerkt, vorlegte, auf dass sie der Magister Peter entweder als von ihm geschrieben in Abrede stellen könnte, oder aber, wenn er sich zu ihnen bekennete, entweder billigte und anerkennete oder verbesserte, da schien Meister Peter Abälard sich zu misstrauen und auszuweichen und wollte nicht antworten, sondern, obwol ihm freies Gehör gegeben wurde und er sichern Ort und billige Richter hatte, appellirte er doch an Euch, heiligster Vater, und verliess mit den Seinen die Versammlung.« Aehnlich spricht sich Gottfried, B's. Biograph, aus. »Es wurde dem A. Gelegenheit gegeben, entweder zu erklären, dass die bezüglichen Schriften und Aeusserungen nicht von ihm wären, oder seinen Irrthum demüthig zu verbessern, oder, wenn er es vermochte, den ihm entgegenzustellenden Gründen und den Zeugnissen der h. Väter zu antworten. Aber er wollte weder in sich gehen, noch vermochte er der Weisheit und dem Geiste, der zu ihm sprach, zu widerstehen, und so,

um Zeit zu gewinnen, appellirte er an den apostolischen Stuhl. Doch auch nachher noch wurde er von jenem trefflichen Anwalt des katholischen Glaubens, Bernhard, ermahnt, er solle, da er ja wisse, dass seine Person derhalben nichts zu befahren habe, so frei als sicher antworten, man werde ihn in aller Geduld anhören und fragen und durch keinen Spruch niederschmettern; aber auch da noch weigerte er sich auf alle Weise«. Diess die Darstellung Gottfried's, die freilich das Gepräge der Ausschmückung im Interesse der Verherrlichung B's. nur zu deutlich an sich trägt und das gerade Gegenstück von derjenigen Berengar's ist, die dieser im Interesse A's. abfasste. Doch auch die Darstellung der Bischöfe wird widerlegt durch diejenige B's., der geradezu sagt, dass A. nach seiner Appellation sei verurtheilt worden. Auf eine Diskussion wollte sich B. gewiss nie einlassen, der es aussprach, dass seines Gegners Schriften einfach hinreichten, denselben zu verdammen.

Was war es nun aber, was den A. bestimmte, das Konzil, auf das er doch selbst gedrungen, nicht anzuerkennen, sondern von demselben an den Papst zu appelliren? War es plötzlicher Entschluss oder vorbedachter Plan? War es die Folge augenblicklicher Schwachheit, die ihn übernommen, oder veränderter Einsicht? Denn was Gottfried sagt, das Gedächtniss habe den A. in dieser Stunde verlassen, so verwirrt sei er gewesen, er selbst hätte es nachher den Seinigen bekannt, das streift an's Mährchenhafte. Ueberschauen wir vorerst das Personale seiner Richter. Den Vorsitz auf dem Konzil führte Heinrich, Erzbischof von Sens, ein Mann, der früher ein weltliches Leben geführt, dann aber den reformirenden Einfluss B's. an sich erfahren hatte, welcher an ihn sein Büchlein »über die Sitten und Pflichten der Bischöfe« richtete (s. B's. Leben S. 472) und ihn später gegen Eingriffe des Königs (s. ebend. S. 483) lebhaft vertheidigte. Er war, wie man sieht, so recht ein Geschöpf Bernhard's. Umgeben war der Erzbischof von den Bischöfen seiner Diözese, ausgenommen denen von Nevers und Paris, die, wir wissen die Gründe nicht, weggeblieben waren. Gottfried von Chartres war ohne Zweifel der angesehenste

von diesen allen; aber er nahm einen zu hohen Rang in der Kirche ein, um seine Stellung im Interesse A's., für den er früher Billigkeit und Unparteilichkeit hatte walten lassen, in diesem schweren Konflikte mit B. ins Gedränge zu bringen. Hugo von Mâcon, Bischof von Auxerre, war einer von den ersten, die dem Impuls von Bernhard folgend in's Kloster getreten waren (s. B's. Leben S. 441). Er war ganz von der Bernhard'schen Partei. Von Manasse, dem Bischofe von Meaux, und Elias, Bischof von Orléans, weiss man nichts. Der Bischof Hatto von Troyes war früherhin, wir wissen das aus der Stiftung des Paraklet, gegen A. freundschaftlich gesinnt gewesen; in gegenwärtiger Katastrophe steht er gegen ihn. — An der Spitze der Bischöfe der Provinz Rheims stand Samson, Erzbischof daselbst, der erst seit Kurzem gegen den Willen des Königs zu dieser Stelle gewählt und dem Papste von Bernhard zur Bestätigung aufs Wärmste empfohlen worden war. Joslen von Vierzi, Bischof von Soissons (später einer der Räthe des Königs, B's. Leben S. 519), war in früheren Jahren ein Nebenbuhler A's. gewesen, als er eine Schule auf dem Berge der h. Genovefa zu Paris eröffnete hatte. Gottfried, Bischof von Châlons, war jener alte Abt von S. Medardus zu Soissons, dem das Konzil von Soissons seiner Zeit den zu klösterlicher Haft verurtheilten A. übergeben; seine Erhebung zum Episkopat verdankte er — Bernhard. Nichts wissen wir von Alvise, Bischof von Arras. — In dieser Uebersicht der Richter A's. wie oft sind wir dem Bernhard begegnet, bald als Jugendfreund des Einen, bald als Beförderer, als Vertheidiger, als geistlicher Rath des Andern! Er hatte Recht in dem Briefe an sie, ihre persönliche Freundschaft für ihn zu erwähnen. Sollte das A. übersehen haben, als er auf ein Konzil drang? Jetzt wenigstens merkte er an der Haltung des Abtes von Clairvaux und seiner Richter, dass sein Plan misslungen sei. Er sah auf ihrer Stirne sein Urtheil geschrieben; er sah auch keinen Halt in der Masse, die durch jenen gegen ihn aufgereizt war bis zum Fanatismus, so dass er einen Aufruhr gegen sich befürchten musste; keine Aussicht auf ruhige wissenschaftliche

Disputation; sich überall in Gefahr! Dazu mochte augenblickliche Niedergeschlagenheit auf ihn einwirken, denn so kühn er war im Herausfordern einer Gefahr, so schwach bestand er zuweilen die entscheidende Stunde der Gefahr selbst, und eben diess fehlt seinem Charakter zur wahrhaften Grösse. Das alles mochte ihn bestimmen zur Nichtanerkennung des Konzils, zur Appellation an den Papst. Auf der andern Seite konnte er einer sichern Verdammung in der Gegenwart gegenüber doch immer noch Hoffnung haben auf den künftigen Spruch des fernen Roms, schon weil das Künftige, das Ferne immer noch Aussichten lässt. Wenigstens war mit der Appellation Zeit erkauft. Zugleich hoffte er seine Gegner durch diese Appellation in Verlegenheit zu bringen, zum voraus die moralische Wirkung ihres Urtheils zu schwächen. Und sollte er nicht auch wirklich und in Wahrheit Hoffnung auf ein anderes Urtheil, als welches das Konzil fällen würde, gehabt haben? Hatte er nicht Freunde in Rom? Konnte die Kurie, wie es so oft in ihrer Politik lag, als oberste Schiedsrichterin über beiden Parteien zu stehen, nicht auch hier, jetzt eine ähnliche Stellung einnehmen? Eine falsche Rechnung allerdings, denn er hätte Bernhard und Rom, und wie beide zu einander in einer Art solidarischer Verbindung standen, besser kennen sollen. Und schon seine Allianz mit dem Rom so gefährlichen Arnold von Brescia, die Bernhard absichtlich scharf genug heraushob, musste gegen ihn entscheiden.

Eine Verlegenheit hatte er allerdings der Synode bereitet, aber nur für den Augenblick. Man fand, es sei wider alles Kirchenrecht, ein Konzil, an das man selbst appellirt, nicht anzuerkennen. Man beschloss daher, weiter fortzufahren. Aus Achtung gegen Rom wolle man gegen die Person A's. nichts verfügen, »aber seine Lehren (sagen die Bischöfe in ihrem Schreiben), die so Viele angesteckt hatten, haben wir in öffentlicher Sitzung, nachdem sie wiederholt vorgelesen und durch die gewichtigsten Vernunftgründe, sowie durch die von dem Herrn Abt von Clairvaux beigebrachten Autoritäten Augustin's und anderer h. Väter nicht bloss als falsch, sondern auch als häretisch aufs Klarste dargethan

waren, den Tag vor seiner an Euch, h. Vater, gerichteten Appellation verdammt.« Anders freilich Bernhard, und auch die Bischöfe an einem andern Orte ihres Schreibens scheinen auszusprechen, dass A's. Lehren erst nach seiner Appellation seien gerichtet worden.

Das Verzeichniss dieser verdammten und dem Papst als solche übersandten Sätze ist nirgends vorhanden; doch kennt man sie ungefähr: einmal aus Wilhelm's von S. Thierry Katalog, der die Grundlage der Bernhard'schen Anklage bildete; dann aus Bernhard's Traktat, der die Hauptirrthümer A's. herzählt und bekämpft; weiter aus A's. Apologieen, welche die Hauptanklagen gegen ihn resumirten und widerlegten; endlich finden sich noch zwei Kataloge von Ketzereien A's. vor, der eine von Durand im Vatikan aufgefunden — in 14 Kapiteln ebenso viele Auszüge aus A's. Schriften; — der andere in 17 Propositionen, — in der Vorrede zu A's. Werken; von beiden wurde behauptet, sie bilden den ursprünglichen Text der auf der Synode verdammten Sätze.

Als ketzerisch wurden nach diesen verschiedenen Verzeichnissen dem A. folgende Lehren aufgebürdet. Aus der Gottes lehre: der Vater sei alle Macht, der Sohn eine gewisse Macht, der h. Geist keine Macht — nebst der Begründung: die Namen Vater, Sohn und Geist seien uneigentlich in Gott, nur eine Beschreibung der Fülle des höchsten Gutes; dem Vater komme die Macht, aber nicht auch Weisheit und Güte eigenthümlich zu; der h. Geist sei nicht aus der Substanz des Vaters oder Sohnes; er sei die Seele der Welt; Gott könne nur das thun und lassen, was er thue, und nur so, nur zu der Zeit, wie und wann er es thue; Gott könne weder noch dürfe er das Böse hindern. — Aus der Lehre von der Person und dem Werke Christi: Christus, der Gottmensch, sei nicht die dritte Person in der Trinität; (!) in Christus sei nicht der Geist der Furcht des Herrn gewesen; seine Seele sei nicht an und für sich, sondern durch seine Allmacht zur Hölle niedergefahren; er sei nicht Fleisch geworden, um uns vom Joch des Teufels zu befreien; die Ankunft am Ende der Welt könne dem Vater zugeschrieben werden. — Aus der Lehre von dem Menschen und den

Gnadenmitteln: wir hätten von Adam nur die Strafe nicht die Schuld der Erbsünde ererbt; wir könnten durch den freien Willen ohne Beistand der Gnade gut wollen und handeln; im Sakramente des Altars bleibe in der Luft die Form der frühern Substanz zurück; die Macht zu binden und zu lösen sei nur den Aposteln, nicht ihren Nachfolgern übergeben worden. — Aus der Ethik: die Sünde bestehe nur in der Zustimmung zur Sünde und in der Verachtung Gottes; die hätten nicht gesündigt, die Christum unwissend gekreuzigt, und was aus Unwissenheit geschehe, sei nicht als Schuld anzurechnen; durch Konkupiszenz und Reiz und Unwissenheit werde keine Sünde begangen, und das sei nicht Sünde, sondern Natur; die Werke machen den Menschen nicht besser oder schlechter; der Teufel mache mittelst gewisser Steine und Kräuter Eingebungen. — Endlich wird die Definition des Glaubens, dieser sei ein Dafürhalten der Dinge, die nicht gesehen werden, bestritten.

Diess das Verzeichniss der überhaupt angefochtenen und bald in diesem bald in jenem Katalog aufgezählten Sätze. Welche nun namentlich zu Sens verdammt wurden, darüber streitet man; die einzelnen Sätze aus den verschiedenen Lehrgebieten hängen übrigens so mit einander zusammen, dass einer gewissermassen schon den andern in sich schliesst. Was sie nach ihrem Inhalte auf sich haben, kann nur das System A's. im Zusammenhange, aus dem sie herausgerissen sind, aufzeigen; wie A. selbst sich zu ihnen bewusst war, zeigt er in seiner Apologie, darin er die meisten derselben im Einzelnen durchgeht.

Der nächste Schritt der Synode war, dem Papste Bericht abzustatten und um Bestätigung der Sentenz und — um Massregeln auch gegen die Person A's. zu bitten. Das thaten die versammelten Bischöfe in zwei Schreiben, in denen ganz der Geist B's. weht, bis aufs Wort, so dass man versucht ist anzunehmen, sie seien vom Abte von Clairvaux selbst verfasst. Das eine, das der Bischöfe der Diözese Sens, ist das wichtigere und weitläufigere. Im Eingange sprechen sie ihre Ueberzeugung aus, wie, was durch den apostolischen Stuhl bestätigt werde, für immer seine Gültig-

keit habe und nachher nicht mehr könne verdreht oder rückgängig gemacht werden; und eben desswegen bringen sie ihren Handel mit A. vor den apostolischen Stuhl, zu förmlicher und bleibender Bestätigung ihres Spruchs. Sie lassen sich nun in Klagen aus über die durch A. hervorgerufene Bewegung in Franzien; beinahe in ganz Gallien, in Städten, Dörfern und Schlössern sei von Scholaren, und nicht bloss in den Schulen, sondern auf allen Wegen, aber nicht bloss von Wissenschaftlichen und Einsichtsvolleren, sondern von Knaben und einfachen, ja einfältigen Menschen über die h. Trinität disputirt und dabei ganz Absurdes mit dem katholischen Glauben und den Autoritäten der h. Väter in Widerspruch Stehendes vorgebracht worden. Ermahnungen und Zurechtweisungen einsichtsvollerer Männer haben nichts gefruchtet; die Gegner seien nur um so hartnäckiger geworden und hätten sich dabei auf Abälard und dessen Buch, »die Theologie«, gesteift. — Im weitern Verlauf des Schreibens berichten die Bischöfe die Gegenbemühungen B's. Schritt für Schritt bis auf das Konzil und dessen Spruch; wie sie, obwol die Appellation (A's.) ihnen nicht ganz dem Kirchenrecht gemäss deuchte, doch aus ehrerbietiger Rücksicht für den apostolischen Stuhl gegen die Person dieses Menschen keinen Spruch hätten thun wollen; dagegen dessen verkehrte Lehrsätze, die schon so Viele angesteckt, hätten sie verdammen müssen. »Darum bitten wir Euch, geliebtester Vater, einmüthig und so viel wir vermögen, es möchten diese Lehrsätze durch Euere Autorität für immer als verdammt und Alle, so hartnäckig und streitsüchtig sie vertheidigen, gerechtermassen bestraft werden. Wenn aber Euere Liebe dem oben genannten Peter Stillschweigen auferlegte und ihm die Macht sowohl (vor)zu lesen als zu schreiben gänzlich nähme, und seine Bücher, voll von einem zweifellos verkehrten Inhalte, verdammte, so vermöchte noch fröhlich die Saat Christi, nachdem die Dornen und das Unkraut aus der Kirche Christi ausgereutet sind, zu wachsen, zu blühen und Frucht zu tragen.« Das andere Schreiben ist von den Bischöfen der Diözese Rheims. Sie wollen sich kurz fassen, beginnen sie,

weil der Papst ohnehin so viele Geschäfte habe, und weil bereits das Schreiben des Erzbischofs von Sens das Weitläufigere enthalte. Dann folgen Anklagen ganz im Style B's. gegen A's. Anmasslichkeit; der das Verdienst des christlichen Glaubens zu schmälern suche, indem er glaube, er könne »das Ganze, was Gott ist«, mit menschlicher Vernunft erfassen; er steige bis zum Himmel auf, bis in die Tiefe nieder; nichts sei, was ihm verborgen sein solle, weder was in der Tiefe unten, noch was in der Höhe oben; er sei ein Mensch, gross in seinen Augen, über den Glauben gegen den Glauben disputirend. Schon einmal sei sein Buch über die Trinität verdammt worden (zu Soissons), aber es sei von den Todten wieder auferstanden und mit ihm viele Ketzereien, die geschlafen haben. »Bereits streckt er seine Zweige bis an's Meer aus und bis nach Rom seine Absenker. Das ist das Rühmen dieses Mannes, dass sein Buch an der römischen Kirche Stätte finde, wo es sein Haupt hinlegen könne.« Nachdem dann diess Schreiben kurz die Thätigkeit B's., das Konzil, die Appellation A's., die Verdammung der Lehrsätze desselben erzählt, schliesst es mit der Bitte »um die rechte Medizin für diese Krankheit, auf dass durch den Mackel der Ketzerei die Zier der Kirche nicht geschändet werde«.

Zu gleicher Zeit schrieb B. selbst an den Papst, um dem A. einen freien Zugang von vornherein abzuschneiden. Er schreibt ganz wie ein des Lebens Ueberdrüssiger ob solcher sein Leben stets beunruhigender Händel, ganz wie Einer, der darein hineingezogen worden. Aergernisse müssen kommen, beginnt er, es sei nothwendig, aber nicht angenehm. Er habe es wie der Prophet, wie Elias, wie Paulus, er sehne sich nach Ruhe und Auflösung, übernommen von Kleinmüthigkeit des Geistes; er fürchte aber, er möchte wohl in der gleichen Stimmung wie jene, aber nicht so zugerüstet und vorbereitet erfunden werden. Es ekle ihn an zu leben; er wisse aber nicht, ob zu sterben für ihn gut wäre. — Nach dieser Einleitung kommt er zur Sache. »Ich Thörichter, der ich mir längst schon Ruhe versprach, wenn nur einmal die Wuth des Leo (das Schisma des Peter Leonis)

ein Ende und der Friede der Kirche wieder gegeben würde! Jene kam zur Ruhe, aber nicht ich. Ich wusste nicht, dass ich im Thale der Thränen wäre, beachtete nicht, dass die Erde, auf der ich wohne, Dornen und Unkraut mir wachsen lässt, dass den ausgereuteten neue nachwachsen, ohne Unterbrechung, ohne Ende.« Er habe es zwar gewusst vom Hörensagen, jetzt lerne er es aber erst recht aus Erfahrung. »Dem Löwen (Leo, Petrus Leonis) sind wir entronnen, aber auf den Drachen (Peter Abälard) gestossen, der vielleicht, im Hinterhalte sitzend, nicht minder schadet als jener aus der Höhe herab brüllende.« Doch bereits nicht mehr im Verborgenen, — auf den Strassen werden die giftigen Schriften dieses Mannes gelesen, sie scheuen nicht mehr das Licht, sie »fliegen« von einem Volk zum andern. Und was da drin stehe! »Ein neues Evangelium wird da den Völkern geschmiedet, ein neuer Glaube vorgetragen, ein anderer Grund gelegt als der gelegt ist. Von Tugend und Laster wird nicht auf sittliche Weise, von den Sakramenten der Kirche nicht dem Glauben gemäss, über das Geheimniss der h. Dreieinigkeit nicht in Einfalt und Nüchternheit verhandelt, sondern alles wird auf eine verkehrte, alles auf eine ungewöhnliche Weise, und gar nicht wie wir es empfangen haben, vorgetragen... Zur Verhöhnung der Lehrer der Kirche werden mit grossem Lob die Philosophen erhoben, und ihre Neuerungen der Lehre und dem Glauben der katholischen Väter vorgezogen.« Und in welcher Genossenschaft dieser kirchliche Neuerer auftrete! »Vorschreitet Goliath, hohen Wuchses, angethan mit seiner stolzen Kriegsrüstung; vorauf schreitet sein Waffenträger, Arnold von Brescia. Schuppe fügt sich an Schuppe, und nicht ein Luftloch ist darin. Es summte die Biene der Biene aus Italien zu, und sie haben sich vereinigt gegen den Herrn und gegen seine Gesalbten«. Zwar »in Lebensweise und Haltung haben sie das Aeussere der Frömmigkeit, aber ihr Wesen verläugnen sie und täuschen dadurch nur um so Mehrere, als sie sich in Engel des Lichts verkleiden, da sie doch Satans Diener sind«. Dann den Uebermuth A's. zeichnend: »So steht Goliath mit seinem Waffenträger zwischen beiden

Heeren und ruft gegen die Schaaren Israels und verhöhnt den Zeug der Heiligen, und zwar um so frecher, weil er merkt, dass David nicht da sei..... Und da Alle vor ihm fliehen, so fordert er mich, den Geringsten Aller, zum Zweikampf heraus! Du nun, o Nachfolger des Petrus, magst urtheilen, ob eine Zuflucht zum Stuhle Petri der haben darf, der den Glauben des Petrus bekämpft.... Sei eingedenk deiner Pflicht, auszureuten und zu zerstören, aufzubauen und zu pflanzen. Gott hat die Wuth der Schismatiker zu deiner Zeit erregt, auf dass sie durch deine Bemühungen zunichte würden.... Schon im Schisma hat dich der Herr erprobt und recht erfunden. Damit nun deiner Krone nichts fehle, siehe, so sind nun Häresien aufgekommen. Zur Vollendung deiner Tugenden und damit du gleichen Schritt haltest mit deinen grossen Vorgängern, fange daher die Wölfe, die den Weinberg des Herrn verwüsten, so lange sie noch klein, wiewohl sie nicht mehr klein sind, sondern gross und viel und nur durch starke Hand ausgerottet werden können.« Zum Schlusse verweist B. den Papst an den persönlichen Ueberbringer, seinen Geheimschreiber Nikolaus, der Weiteres mittheilen werde, — denselben Menschen, der nachmals als ein Untreuer sich erwies und durch seine Untreue seinem Herrn so viel Herzeleid machte (B's. Leben S. 582). Es ist noch ein zweiter Brief B's. an den Papst vorhanden; wir wissen nicht, welcher dem andern voranging, welcher nachfolgte. Er ist fast in den gleichen Ausdrücken wie der erstere, nur noch dringender. Unter allen Arten von Feinden, von welchen die Kirche Gottes umgeben sei wie die Lilie unter Dornen, sei nichts gefährlicher, nichts lästiger, als wenn sie von denen, die sie in ihrem Schoosse hege und mit ihren Brüsten nähre, innerlich zerrissen werde. Ein Beispiel sei Absalon, Judas — und jetzt A. und Arnold. Und doch rühme sich er des Schutzes der Kurie, und prahle, wie er den Kardinälen und Klerikern der Kurie die Quellen der Weisheit geöffnet, wie seine Bücher und Lehren in den Händen und dem Schooss der Römer seien. Mit welcher Stirne, mit welchem Gewissen er aber, der Verfolger des Glaubens, an den Vertheidiger des Glaubens sich wenden

könne! »Würde mich die Sorge für die Brüder und körperliche Schwachheit nicht abhalten, ich würde selbst nach Rom eilen.«

Mit diesen Briefen an den Papst begnügte B. sich nicht. Auch an die Kardinäle schrieb er. An Haymerich, den Kanzler der römischen Kirche: »Dieser A., dem Gott selbst ein verdächtiger Zeuge ist, will nichts glauben, als was er mit der Vernunft zuvor untersucht hat; und während der Prophet sagt: so ihr nicht glaubet, so werdet ihr nicht erkennen, — eine Stelle aus Jes. 7, 9, nach der falschen alexandrinischen Uebersetzung, aber über das Verhältniss von Glauben und Wissen massgebend für das Mittelalter — so brandmarkt jener dagegen den von der freien Hingabe des Willens ausgehenden Glauben mit dem Namen Leichtfertigkeit, das Zeugniss des Ekklesiastikus (Sirach 19, 4) missbrauchend. Möge er dann auch die Jungfrau Maria tadeln, die dem Engel geglaubt, den Schächer am Kreuze, der dem Worte des Herrn geglaubt; loben möge er dagegen die Herzenshärtigkeit derer, denen gesagt worden: o ihr Thoren und trägen Herzens, zu glauben alle dem, was die Propheten geredet haben (Luk. 24, 25); empfehlen möge er die Schwergläubigkeit eines Zacharias«! — An Guido de Castellis, A's. Schüler, den nachmaligen Papst Cölestinus, dem wir bereits im Leben Arnold's (S. 722) begegnet sind: »Ich würde euch Unrecht thun, wenn ich glaubte, es würde Jemand von euch so geliebt, dass ihr mit seiner Person zugleich seine Irrthümer liebtet.... Solche Liebe wäre irdisch, thierisch, teuflisch, verderblich dem Geliebten wie dem Liebenden. Mögen Andere von Andern glauben, wie ihnen beliebig, ich kann noch von euch nichts annehmen, als was der Vernunft, was der Billigkeit gemäss ist. Einige urtheilen, ehe sie prüfen; ich will über den Trank, ob er süss oder bitter, nicht urtheilen, bis ich ihn gekostet.« Dann auf A. übergehend: »Nichts sieht er durch den Spiegel und im Räthsel, sondern von Angesicht zu Angesicht beschaut er Alles.... Es wäre ihm besser, wenn er nach dem Titel seines Buches sich selbst kennen lernte und nicht über sein Mass hinausginge.« — An den Kardinal Ivo: ».... Dieser

A. ist ein Mönch ohne Regel, ein Oberer ohne Aufsicht, der weder die Ordnung und Regel hält, noch von ihr festgehalten wird; ein Mensch sich ganz widersprechend, inwendig ein Herodes, von aussen ein Johannes, ganz zweideutig, der nichts vom Mönche hat als Namen und Tracht... Ein Ketzer nicht sowohl im Irrthum als in der Hartnäckigkeit und der Vertheidigung des Irrthums.« — An den Kardinal Stephan, Bischof von Palästrina: »... Bereits hatte er lange Zeit geschwiegen; aber als er in der Bretagne schwieg, hat er Schmerz empfangen und nun in Frankreich die Gottlosigkeit geboren. Herausgewunden hat sich aus ihrer Höhle die Schlange, eine Hyder, der, kaum ist ein Haupt abgeschlagen worden, statt des einen sieben Köpfe hervorwuchsen (eine Bemerkung, die beweist, dass die erneute Thätigkeit A's., seit er S. Gildas verlassen, aufs Neue die Augen auch seiner Feinde wieder auf ihn gewendet). Junge, noch unerfahrene Leute, die kaum die ersten Elemente des Glaubens tragen (fassen) können, führt er in das Mysterium der h. Trinität, zu dem Lager des Königs ein.« — An den Kardinal Guido: »Wir haben in Frankreich einen Magister, der mit Knaben disputirt, mit Weibern verhandelt. Heimliche Wasser und verborgene Brode legt er den Seinigen in seinen Büchern vor und führt Neuerungen in Ausdrücken und Gedanken ein. Allein nicht wie Moses geht er zum Dunkel, in welchem der Herr war, sondern mit einem grossen Haufen; und auf Strassen und Märkten wird über den katholischen Glauben und seine Mysterien verhandelt.... Weit gefährlicher ist der Drache als der Löwe (das Schisma des Peter Leonis). Jener schadete nur so lange er lebte, und mit seinem Leben hatte auch seine Bosheit ein Ende; dieser aber hat dafür gesorgt, wie er sein Gift auf die Nachkommen ausgiesse, wie er jedem kommenden Geschlechte schade.« — Noch weitere Briefe hat B. geschrieben an Guido von Pisa, an einen ungenannten Kardinal, an einen römischen Abt.

So vervielfältigte er seine Thätigkeit, so »haranguirte« er die Kurie in fast allen ihren Gliedern. Es ist immer das gleiche Thema, aber in vielfachen Modulationen und Varia-

tionen, und er passt das Schreiben jeder Individualität ein; polternder schreibt er an den Einen, energischer an den Andern, vorsichtiger, einschmeichelnder an den Dritten, z. B. an Guido de Castellis. In seinen Anklagen ist viel Bilderreiches, Allgemeines, Declamatorisches; doch einige Beschuldigungen wiederholen sich stereotyp: A's. arianische, pelagianische, nestorianische Häresieen; und sein Rationalismus, der das Recht des Glaubens der subjektiven Vernunft opfere. Dass dann über Glaubenspunkte nur so disputirt werde, dass der Glauben ein leeres Spiel zu werden in Gefahr stehe, ohne Leben und Herzenssache, darin sieht er mit Recht Profanation; es ist ihm diess eine Frucht und ein Kennzeichen der Abälard'schen Bewegung; auch das, dass die jungen Leute, dass überhaupt ganz Unberufene auf diese Art in die Theologie hereingeführt werden; und um so bedenklicher dünken ihn diese Bestrebungen, weil gefährlich auch für das kommende Geschlecht, auf das die literarischen Produkte sich vererben. Eins ist in allen diesen Anklagen denkwürdig: dass B. A's. Leben nicht anzugreifen wagt; »auswendig ein Johannes, inwendig freilich ein Herodes«, — die gewöhnliche Redeweise dieser »Herzensprüfer«!

Unabhängig von diesen Briefen sandte nun aber B. einen eigenen Traktat über die Irrthümer A's., in der Form eines an den Papst geschriebenen Briefes, nach Rom, und dieser ist das Wichtigste. Besonders drei Irrthümer behandelt und widerlegt er darin: den alles überfliegenden Rationalismus des Ketzers; dann dessen (arianische) Darstellung der Trinität, und (pelagianische) Erlösungslehre (wovon weiter unten).

Eine solche Thätigkeit entfaltete er zum Sturze seines Gegners, von dem ihn eine tiefe Kluft trennte; denn wenn bei diesem mehr das Verständige, das sogenannte Rationale überwog, so waltete bei ihm mehr das Gefühl und Gemüth, das Mystische; wenn A. mehr die Wissenschaft im Auge hatte, so war bei B. die Richtung auf's Leben, freilich mehr das innere als das äussere, vorherrschend. Der Dialektik abgeneigt und schon früher gegen A. eingenommen, vermisste er in der dialektischen Theologie seines Gegners

eben den Lebens-Ernst und die Herzenssache; er sah in ihr nichts als ein anmassliches Spiel der Vernunft, das sich an Alles mache, selbst an das, was nicht mit der Vernunft zu erfassen sei. Dagegen sah er den eigenthümlichen sittlichen und dogmatischen Gehalt des Christenthums und der Kirche in Gefahr: eine ungebührliche Vermischung des Christlichen und Heidnischen, Aufstellung bedenklicher sittlicher Grundsätze, ein Wiederauferstehen aller Arten von Häresieen. Und wie leicht war solches aufzuspüren an einem Manne wie A. und an Arbeiten, die ein theilweise freier, wissenschaftlicher Geist beseelte, und die eine eigene, selbständige Bahn zu verfolgen suchten! So repräsentirt B. das konservativ-kirchliche Prinzip des 12. Jahrhunderts, das mit dem mehr liberalen und rationalistischen A's. zusammenstiess. Dazu kam, wie Otto von Freisingen schon bemerkte, dass B. in Folge seines Eifers um die christliche Religion eigentlich »zionswächterisch« (um diess moderne Wort zu brauchen) und »bei seiner gewohnten Milde gewissermassen leichtgläubig« war. »Um so vielmehr war er daher geneigt, den Magistern, die auf menschliche Gründe, auf weltliche Weisheit allzuviel hielten, ganz und gar zu misstrauen, und anderseits, wenn ihm Etwas mit dem christlichen Glauben Widersprechendes von ihnen berichtet wurde, dem leicht sein Ohr zu leihen«. Diese »fromme Leidenschaftlichkeit« oder »leidenschaftliche Frömmigkeit« ist denn auch in der Art und Weise, wie B. den A. zu »vernichten« sucht, an den Tag getreten; und jeder Verehrer dieses, trotz seiner Einseitigkeiten und Schwächen doch wahrhaft grossen und christlichen Mannes möchte nur wünschen, es fehlte in dem Buche seines Lebens dieses befleckte Blatt.

Was seinerseits A. gethan, ist uns nicht bekannt. Vielleicht enthält der Vatikan in seinen mysteriösen Archiven noch Briefe, in denen A. um Schutz bat, oder seine Freunde ihren Klagen Worte gaben. Er selbst setzte zu seiner Rechtfertigung einige Glaubensbekenntnisse auf, deren Abfassungszeit — ob vor oder nach seiner Verurtheilung durch Rom — wir freilich nicht einmal kennen, noch zu bestimmen wissen. Das eine ist an Heloïse gerichtet. Vielleicht

mochte er es um diese Zeit verfasst haben, vielleicht auch erst in Clugny. Die Dialektik, klagt er (s. Leben Heloïsens), habe ihn den Leuten verhasst gemacht. »....Sie sagen, ich sei in der Logik ganz vorzüglich, aber in Paulus hinke ich nicht wenig.... Aber so will ich nicht Philosoph sein, dass ich gegen Paulus ausschlage, nicht so Aristoteles, dass ich von Christus ausgeschlossen werde.« Sie möge daher nur ruhig um ihn sein. Er stehe auf dem Felsen, auf dem Christus seine Kirche erbaut habe. »Die Inschrift des Felsen will ich dir kurz angeben. Ich glaube an den Vater, den Sohn und den h. Geist, den von Natur Einen und wahren Gott, der so in seinen Personen die Dreiheit offenbart, dass er immer in seinem Wesen die Einheit erhält. Ich höre nicht auf Arius, der, getrieben von verkehrtem Sinne, ja verführt von dämonischem Geiste, Stufen in der Dreieinigkeit setzt, und in seiner Lehre den Vater grösser, den Sohn kleiner macht, vergessend der gesetzlichen Vorschrift: steige nicht, spricht das Gesetz, durch Stufen zu meinem Altar. Zum Altar Gottes aber steigt durch Stufen, wer ein Früheres und Späteres in der Dreieinigkeit setzt. Auch bekenne ich den h. Geist als Eines Wesens mit dem Vater und Sohn und ihnen in Allem gleich, wie denn meine Bücher es oft darthun, dass er mit dem Namen der Liebe bezeichnet werde. Ich verdamme den Sabellius, der aus Vater und Sohn Eine Person macht und meint, auch der Vater habe gelitten, wornach auch die Patripassianer heissen.« Diess gegen den Vorwurf des Arianismus und Sabellianismus. — »Ich glaube auch, dass der Sohn Gottes des Menschen Sohn geworden ist und als Eine Person aus zwei und in zwei Naturen besteht. Nachdem er sein Leben in der Menschheit erfüllt hatte, hat er gelitten und ist gestorben und auferstanden und gen Himmel gefahren, von dannen er kommen wird, zu richten die Todten und die Lebendigen«. Diess gegen den Vorwurf des Nestorianismus. — »Ich behaupte auch, dass in der Taufe alle Sünde abgewaschen werden, dass wir der Gnade bedürfen, das Gute zu beginnen und zu vollenden, und dass die Gefallenen durch die Busse wieder gebessert werden.« Diess vornehmlich gegen den Vor-

wurf des Pelagianismus. »Was soll ich aber von der Auferstehung des Fleisches reden, da ich mich vergebens des Christennamens rühmen würde, wenn ich nicht glaubte, dass ich auferstehen würde? Das also ist der Glaube, auf dem ich stehe, aus dem meine Hoffnung Festigkeit gewinnt. Auf ihn zu meinem Heil gestellt, fürchte ich das Geheul der Scylla nicht, lache ich über den Strudel der Charybdis, scheue ich nicht der Syrenen todbringenden Gesang. Wenn der Sturm hereinbricht, ich werde nicht erschüttert; wenn die Winde blasen, ich werde nicht bewegt; denn ich bin gegründet auf dem festen Felsen.«

So sprach A. zu Heloïse. Ans grössere Publikum scheint er sich in einer zweiten Apologie gewandt zu haben, von der Otto von Freisingen und Andere sprechen, die uns übrigens unbekannt geblieben ist, wenn anders, was freilich unwahrscheinlich erscheint, sie nicht zusammenfällt mit derjenigen, die er in Clugny auf Bitten seines Freundes, des Abtes Peter, verfasst hat.

Inzwischen — wenige Monate nach dem Konzil — traf der Entscheid von Rom ein. Das Schreiben ist datirt vom 16. Juli und gerichtet an die Erzbischöfe von Sens und Rheims und ihre Suffragane und an den Abt Bernhard. Es verdammt A. und seine Lehren. Wie Ein Herr, so beginnt es, so sei auch nur Ein wahrer Glaube, auf welchem, wie auf einem unentweglichen Grunde, die Festigkeit der katholischen Kirche beruhe. Anfangs hätten gegen denselben die Heiden gewüthet, aber die Apostel und die apostolischen Männer, deren Nachfolger, hätten ihn vertheidigt und in die Herzen Anderer durch Vergiessung ihres Blutes gepflanzt. Wie die Verfolgung nachgelassen, seien dann die Häretiker erstanden, die Reinheit des Glaubens anzugreifen, wie denn der Feind des menschlichen Geschlechts immer umherschweife und suche, welchen er verschlinge, aber gegen sie hätten die Kirchenväter sich erhoben und auf verschiedenen Synoden — das Schreiben führt sie namentlich an — ihre falschen Lehren verdammt. »Es schmerzt uns nun, dass, wie wir nach Einsicht Eueres Briefes und der von Euch uns mitgetheilten ketzerischen Lehren haben er-

fahren müssen, auch in unsern so gefährlichen Zeitläufen in Peter A's. verderblicher Lehre die Ketzereien der Vorgenannten und noch andere verkehrte, dem katholischen Glauben entgegenstehende Lehren sich zu verjüngen angefangen haben. Doch finden wir darin einen vorzüglichen Trost und danken dafür dem allmächtigen Gotte, dass er in Euerem Lande statt der Väter solche Söhne erweckt und zur Zeit unsers Apostolats in seiner Kirche so vortreffliche Hirten gesetzt hat, welche den Lästerungen des neuen Ketzers zu begegnen und die unbefleckte Braut als keusche Jungfrau Christi ihrem einzigen Bräutigam darzustellen sich bestreben. Wir daher, die wir, wiewohl unwürdiger Weise, auf dem Stuhle des h. Petrus sitzen, haben nach eingeholtem Rathe unserer Brüder, der Bischöfe und Kardinäle, die uns von Euch übersandten Auszüge und überhaupt alle verkehrten Lehrsätze A's. mit ihrem Urheber nach der Autorität der h. Kirchengesetze verdammt und ihm, als einem Häretiker, ewiges Stillschweigen auferlegt. Auch beschliessen wir, dass alle Anhänger und Vertheidiger seines Irrthums von der Gemeinschaft der Gläubigen zu trennen und mit der Exkommunikation zu belegen seien«.

So lautete der erste offene Brief. Ein zweiter, mit derselben Unterschrift, »gegeben im Lateran« vom 14. Juli, enthält folgenden speziellen Erlass: »Durch Gegenwärtiges tragen wir Euch auf, dass Ihr den Peter A. und den Arnold von Brescia, die Urheber einer ketzerischen Lehre und die Bekämpfer des katholischen Glaubens, in Klöstern, welche Euch am besten dünken, jeden besonders einsperren, und ihre Bücher voll Irrthümer, wo sie auch gefunden werden mögen, verbrennen lassen sollt«. In einer Nachschrift — damit ja keiner der beiden Männer der ihnen drohenden Katastrophe entgehe — heisst es: »Zeiget Vorstehendes Keinem, bis der Brief selbst (der vorhergehende) auf dem nahe bevorstehenden Kolloquium zu Paris den Erzbischöfen mitgetheilt ist.«

Diess ist das Urtheil des Papstes. Vieles fällt mit Recht darin auf. Einmal diess, dass der Papst über das Verfahren des Konzils von Sens, nach geschehener Appellation A's.

nachträglich noch zu untersuchen und zu verdammen, sich nicht ausspricht. Wenn auch die Appellation selbst von einem Konzil, an das man sich freiwillig gewandt, den Bischöfen allerdings nicht ganz den Kirchengesetzen entsprechend schien, so wäre doch eine solche Handlungsweise der Synode zu andern Zeiten und unter andern Verhältnissen als ein Eingriff in die Rechte Rom's und in die Freiheit eines katholischen Christen gerügt worden. Dann ist auch das höchst auffallend, dass der Papst sich gar nicht im Einzelnen über die Lehren A's. auslässt, die er verdammt, sie nicht einmal nennt, sondern auf Treu und Glauben die ihm zugesandten und von den Feinden A's. ausgezogenen Lehrsätze einfach verdammt; ja überhaupt alle verkehrten A.'schen Lehren in Bausch und Bogen, ohne nur zu sagen, welche! Von einer Untersuchung, ob diese Lehren auch Abälard'sche gewesen, ob sie den ketzerischen Sinn hätten nach dem ganzen Zusammenhang, in dem sie stehen, ist nur gar keine Rede. A. selbst, und diess ist eine neue Ungerechtigkeit, ist nur gar nicht gehört und zur Vertheidigung zugelassen worden, nicht einmal so weit, ob er nur die Schriften, aus denen man seine verdammten Sätze ausgezogen, wie das Sententiarium, als die seinigen auch anerkenne. — Wir wissen nicht, ob diess Urtheil das Resultat eines Kampfes zweier Parteien in der Kurie war; ob überhaupt eine eigentlich Abälard'sche Partei, von der B. so viel spricht als dem Hoffnungsanker seines Feindes, bestanden und sich geregt habe; der Entscheid selbst konnte einem Innozenz II. nicht zweifelhaft sein. Auf der einen Seite stand B., dem der Papst so Vieles zu verdanken hatte; hinter B. die französische Kirche in ihrer übergrossen Mehrheit; endlich die sich gläubig nennende Partei, die kirchliche im prägnanten Sinne. Auf der andern die liberale, philosophische, welche Theologie und Philosophie irgendwie mit einander verbinden wollte. Diese ist zu allen Zeiten in Rom unterlegen, und kann nur unterliegen, wenn anders Rom — Rom bleibt.

Man hat sich gewundert, dass diese Katastrophe, die den A. und mit ihm seine Partei getroffen, keine Gegenbe-

wegung hervorrief. Allerdings trat eine solche nicht ein, schon weil jene Zeiten noch nicht dafür angethan waren (wie später, z. B. nach Hussens Verurtheilung); dann, weil, was A. aufstellte und in ihm verdammt wurde, mehr Schulmeinung war, weniger die Gemeinde und kirchliches Leben und Glauben berührte. Seine Schüler indessen konnten eine Behandlung, wie sie ihrem Lehrer zu Theil geworden, nicht verschmerzen; ihre Gereiztheit und Bitterkeit machte sich Luft in Broschüren, und eine solche liegt uns in der Vertheidigungsschrift des jungen Berengar vor, der eben aus der Schule A's. in seine Vaterstadt, Poitiers, zurückgekehrt war, und dort das Amt eines Scholastikus angetreten hatte, als der Urtheilsspruch des Papstes über seinen Lehrer eintraf. Mit Offenheit sprach er die schmerzlichen Gefühle aus, die ihn bewegten; mit dem Witze, der schon damals als eine Eigenschaft der Franzosen anerkannt wurde, griff er die Gegner A's. an und schüttete seine Lauge über die Kurie, das Konzil, besonders aber über B. selbst, oft gerecht und wahr, zuweilen aber auch sichtlich übertrieben und leichtfertig, aus, — ein Zeichen übrigens des freien Geistes, der durch A. angeregt worden war. Dieses Schriftchen lässt uns zugleich auch die Weise kennen lernen, wie der Abt von Clairvaux, über den wir sonst fast nur Panegyriken haben, von der Gegenpartei angesehen wurde, und ist daher ein Beitrag zur Charakteristik jener Zeit.

Zunächst wird Bernhard als Schriftsteller angegriffen. »Es bewundert die Welt, ruft Berengar aus, an dir, o Bernhard, der du doch, wie du sagst, in allen weltlichen Wissenschaften unbewandert bist, die Fruchtbarkeit deiner Beredsamkeit, denn deine Werke bedecken bereits die ganze Oberfläche der Welt.« Da müsse man eben an das Wort der Schrift denken: »Gross sind die Werke Gottes«. Doch — die Sache sei ganz menschlich; und eher müsste man sich über das Gegentheil verwundern, »denn wie wir gehört haben, hast du in deiner Jugend weltliche Liedchen und Possen gedichtet, und das sage ich nicht nur so auf's Ungewisse, sondern Zeuge ist dein Vaterland«. Diese leichte Art gebe ihm nun nach und trage er über auf das

Heilige. — Gewiss ein gänzlich unbegründeter und leichtfertiger Vorwurf!

So wenig als den Schriftsteller verschont der junge Scholastikus den Heiligen und Wunderthäter. »Schon längst, fährt er fort, hat das Gerücht wie auf Flügeln den Geruch deiner Heiligkeit durch die Welt getragen, deine Verdienste verkündigt, deine Wunder verbreitet. Glücklich priesen wir die neuere Zeit, die vom Glanz eines so hellleuchtenden Gestirns verschönt ist, und bereits glaubten wir, die dem Verderben verschuldete Welt bestehe nur noch durch deine Verdienste. Von der Macht deiner Zunge, hofften wir, hänge die Milde des Himmels ab, die Fruchtbarkeit der Erde, der Segen der Früchte; dein Haupt berührte die Wolken, und, nach dem gemeinen Sprüchworte, überragten deine Aeste die Schatten der Berge.... Nun aber, o wehe! ist offenbar geworden, was verborgen war; du hast endlich deine Schlangenstiche kund gethan!« Oder wie anders man seine Handlungsweise auf dem Konzil zu Sens, wo er wie ein Meuchelmörder aus dem Versteck gegen A. aufgetreten sei, benennen solle! »Da predigtest du zum Volke, es solle zu Gott für ihn beten, im Innern aber nahmest du dir vor, ihn aus der christlichen Welt ausstossen zu lassen. Was sollte das Volk thun? Was sollte es beten, da es nicht wusste, für wen zu beten sei? Du Mann Gottes, der du Wunder vollbracht hast, der du zu den Füssen Jesu mit Maria sassest, der du alle seine Worte in seinem Herzen bewahrtest, du hättest den reinsten Weihrauch heiligen Gebetes vor dem himmlischen Angesichte darbringen sollen, auf dass der von dir angeklagte Peter sich bekehre und ein Solcher würde, den kein Verdacht mehr treffen könnte. Aber vielleicht wolltest du ja lieber einen Solchen, an dem du eine schickliche Gelegenheit zum Verketzern fändest«. Gewiss, hier hat Berengar Recht; was B. that, »waren Waffen des Hasses unter dem Schein der h. Liebe«.

Die Lauge, die er bis jetzt über den Abt ausgegossen, giesst Berengar nun über das Konzil selbst aus, das er als einen Haufen Betrunkener darstellt; — sichtlich übertrieben, wenn auch die Versammlung keine Versammlung von Hei-

ligen gewesen zu sein scheint. »Nach dem Mahl, so beschreibt er die Sitzung, ward das Buch Peters gebracht, und einem Manne wurde befohlen, die Schriften desselben mit schreiender Stimme vorzulesen«. Er habe es gethan, »von Hass und vom Safte des Rebstockes voll«; darnach »fingen die geistlichen Herren an ihren Spott zu treiben, mit den Füssen zu scharren, zu lachen, zu scherzen, so dass man hätte leicht glauben können, nicht Christus, sondern Bacchus leisten sie ihre Gelübde. Dazwischen grüssten sie einander mit den Bechern, lobten den Wein und machten die Kehlen nass.... Wenn nun etwas Hohes und Göttliches kam, was den pontifikalischen Ohren ungewohnt klang, so zerriss es ihnen das Herz und sie knirschten mit den Zähnen gegen Peter, und die Maulwurfsaugen gegen den Philosophen gerichtet, sagten sie: solch' Ungeheuer sollten wir leben lassen? Und das Haupt schüttelnd wie jene Juden, riefen sie aus: wehe, er zerstört den Tempel des Herrn. So richten Blinde die Worte des Lichts, so verdammen Trunkene den nüchternen Mann, so reden gegen das Rüstzeug der Dreieinigkeit beredte Becher.... Es hatte aber die Nüchternheit der Bischöfe das reinste Blut der Traube getrunken, dessen Reinheit das Wasser nicht entjungfert hatte. Die Hitze dieses Weines war ihnen dermassen in Kopf gestiegen, dass die Augen im Schlafe ihnen zufielen. Dazwischen schreit der Vorleser, schnarcht der Zuhörer. Der Eine stützt sich auf den Ellenbogen, dass er seinen Augen den Schlaf gebe; der Andere legt sich auf ein Polster und schläft so; ein Dritter senkt den Kopf auf's Knie. Wenn nun der Vorleser in Peters Saat Etwas fand, was ihm ein Dorn deuchte, so schrie er den tauben Ohren der geistlichen Herren zu: Verdammt ihr? Dann riefen Einige, kaum bei der letzten Silbe erwacht, mit schlaftrunkener Stimme, schwindlichten Hauptes: Wir verdammen. Die Andern aber, aufgeweckt durch den Lärm der Verdammenden, schrieen, ohne die erste Sylbe, nur: dammen, dammen.... Der gewacht hatte über das Gesetz Gottes Tag und Nacht, wird nun von den Priestern des Bacchus verdammt... Die evangelische Lektion tröstet darüber. Die Hohenpriester und die

Pharisäer, heisst es, hielten einen Rath und sprachen: was sollen wir thun? Dieser Mensch sagt vieles Wunderbare; wenn wir ihn entlassen, so glaubt alle Welt an ihn. Einer aber aus ihnen, Namens Bernhard, Abt, da er der Hohepriester jenes Konzils war, weissagte und sprach: es ist uns besser, dass ein Mensch aus dem Volke ausgetilgt würde, denn dass das ganze Volk zu Grunde gehe.... Dazwischen betete Petrus: Herr, befreie meine Seele von den Lippen der Ungerechten. Bisweilen auch rief er sich jenes Wort des Psalmisten ins Gedächtniss: es haben mich viele Kälber umringt, fette Ochsen drängen mich; sie haben über mich ihren Mund geöffnet..... In solcher Bedrängniss und Klemme, fährt Berengar fort, flüchtete sich A. in das Asyl Rom's, damit dort seine Sache untersucht würde. Ich bin, sagte er, ein Sohn der römischen Kirche. Ich will, dass meine Sache gleichsam wie die eines Gottlosen untersucht werde. Aber der Abt Bernhard, auf dessen Arm sich die Menge der Bischöfe verliess, sprach nicht wie jener Landpfleger, der den Paulus gefangen hielt: auf den Kaiser hast du dich berufen, zum Kaiser sollst du ziehen, sondern: du wirst nicht ziehen. Denn sofort berichtete er dem Papste, was geschehen war, und von Rom aus, fährt Berengar fort und verschont selbst die Handlungsweise der römischen Kurie nicht, flogen dann sogleich die Verdammungsbullen gegen Peter durch die gallikanische Kirche. So wird verurtheilt jener Mund, das Organ der Vernunft, die Posaune des Glaubens, die Herberge der Dreieinigkeit. Verurtheilt wird er, o wehe! in seiner Abwesenheit, unverhört, unüberführt. Was soll ich sagen, was nicht sagen?.... Wessen Schuld, o guter Jesus, hatte je so blinde Richter, dass sie nicht von beiden Seiten die Sache untersuchten? dass sie nicht erforschten, auf welche Seite vornehmlich das Recht sich neige? Mit verschlossenen Augen betreiben jene das Geschäft.... Was aber auch die innere Wuth des Hasses, was die unversöhnliche Feindschaft gegen Peter schleudern, was der ungerechte Neid ersinnen mochte, nie doch hätte das nüchterne Urtheil des apostolischen Stuhles schlafen sollen. Aber leicht weicht von der Gerechtigkeit, wer

in einer Sache den Menschen mehr als Gott fürchtet. Und wahr erweist sich so jener Spruch des Propheten: von der Fusssohle bis an's Haupt ist nichts Gesundes an ihm (Jes. 1, 6).... Ihr sagt freilich, nur gebessert sollte Petrus werden. Wenn du, guter Mann, das aber in der That beabsichtigtest, warum drücktest du ihm denn vor dem Volke das Brandmal ewiger Blasphemie auf? Und wenn du dem Petrus die Liebe des Volkes nahmest, wie stelltest du es an, ihn zu bessern? Nein! nicht von Gedanken der Liebe, von Rache warst du beseelt. Denn wo Barmherzigkeit fehlt, da ist nicht Besserung von Seite eines Gerechten, sondern eher Barbarei von Seite eines Tyrannen.... Das bezeugt dein Brief an den Papst, in dem du von A. sagtest, der dürfe keine Zuflucht beim Stuhle Petri finden, der den Glauben Petri bekämpfe. Gemach, berühmter Streiter! Es ziemt dem Mönch nicht, so zu streiten.... Es bekämpft nicht den Glauben des Petrus, wer den Glauben des Petrus behauptet. Er muss also bei dem Stuhle des Petrus eine Stätte finden. Ich bitte dich, erlaube dem Petrus, mit dir ein Christ zu sein. Und wenn du willst, wird er mit dir ein katholischer Christ sein. Und wenn du es auch nicht willst, so wird er doch ein katholischer Christ sein, denn Gott ist ein gemeinsamer, nicht ein privater.« Und zum Zeugnisse des katholischen Glaubens seines Lehrers beruft Berengar sich auf dessen Rechtfertigungsschreiben an Heloïse, das er beibringt (und dessen Erhaltung wir dieser Streitschrift verdanken). »Jetzt, du strenger Richter, stehe da und urtheile über Peter mit gerechtem Gewissen.... Er hätte also Zuflucht beim Stuhle Petri finden sollen, wenn nicht die Macht deines Wortes die Barmherzigkeit und das Herz der römischen Kirche verschlossen hätte. Damit aber hast du nur zu deutlich deinen innern Hass verrathen.... Hier wirst du vielleicht antworten, der Eifer um das Haus des Herrn hat mich verzehrt, damit nicht der Aussatz der falschen Lehre den Leib der Kirche beflecke. Darauf erwiedere ich: gut, aber wie denn? ich habe dein Verzeichniss der Lehren Peter's gesehen; das sind aber nicht die Lehren Peter's, sondern

schnöde Erdichtungen.« Berengar führt einige dieser bekannten Sätze an und fährt dann fort: allerdings habe Einiges davon Peter gesagt und geschrieben, Einiges aber gar nicht. »Was er aber gesagt und was er nicht gesagt, und in was für einem katholischen Sinne er das, was er gesagt, verstanden hat, das werde ich in einer zweiten Broschüre auseinandersetzen.«

So weit der erste Theil dieser Streitschrift. Im Folgenden greift Berengar Bernhard direkte an, und diese Hälfte ist voll kleinlicher Ausfälle und ein Zeugniss, dass ebenso parteiisch und befangen Bernhard's Geist und Wesen in A's. Schule gewürdigt wurde, als der Geist A's. von Bernhard und dessen Schülern. Berengar bezüchtigt nämlich den Bernhard selbst der Ketzereien; in seiner Erklärung des hohen Liedes hätte er origenistisch über den Ursprung der Seele gelehrt in den Worten: sie komme vom Himmel. »Hättest du so Etwas in Peter's Schriften gefunden, du hättest es ohne Zweifel auch in dein monströses Verzeichniss aufgenommen«. Ueberhaupt greift er diess Buch B's. über das Hohelied (s. B's. Leben S. 505), das freilich in jener Zeit ein Lieblingsbuch für kirchliche Schriftsteller war, so für Wilhelm von S. Thierry, als etwas ganz Ueberflüssiges nach den Vorgängen eines Origenes, Ambrosius, Beda u. s. w., an, als eine unzusammenhängende Erklärung, unterbrochen durch fremdartige Gegenstände, z. B. durch Mittheilung, und nicht einmal in würdiger Form gegebene Mittheilung über den Tod seines Bruders (B's. Leben S. 512). — In dem gleichen Tone der Verkleinerungssucht macht er sich über das köstliche Schriftchen B's.: »über die Liebe zu Gott«, her. Der Kardinal Haymerich hatte den Abt von Clairvaux zu einer solchen Schrift aufgefordert. Diess benutzt nun Berengar für seine Satyre. »Der Römer, das dicke Kameel, von französischer Weisheit höckerig, springt über die Alpen um zu fragen: was (B. sagt: warum) zu lieben sei? als wenn er in seiner Nähe keine Leute hätte, die ihm diess begreiflich machen könnten. Ihm antwortet nun unser Philosoph: nicht die Tugend sei zu lieben, wie Chrysipp sagt, noch die Lust, wie Aristipp, sondern Gott, als ein

Christ. Eine scharfsinnige Antwort wahrlich und eines so gelehrten Mannes würdig! Aber welches gewöhnlichste Weib, welcher jämmerlichste Idiot wüsste das nicht! So philosophiren die alten Weiber an den Webstühlen.... Allerdings, wenn B. sagte, Gott sei zu lieben, so hat er etwas sehr Wahres gesagt, eine ehrwürdige Wahrheit; aber um das zu sagen, hat er umsonst seinen Mund geöffnet, denn Niemand zweifelt daran. Denn es hoffte wohl der Römer etwas ganz Absonderliches zu hören, und unser Archimandrit lässt ihn so Etwas hören, was jeder Bauer hätte antworten können. Und doch, indem er offen ausspricht, Gott sei zu lieben, gibt er dem Römer einen Hieb, der an der Kurie des Papstes nicht gelernt hatte, Gott lieben, sondern das Geld.«

Genug an diesen Ausstellungen, die nur beweisen, dass Berengar das liebe Büchlein (B's. Leben S. 627) nicht würdigen konnte, und dass er wohl seinem Meister darin gleicht, die Schwächen des Gegners kritisch zu beleuchten und Ueberfluss an Witz hat, aber nicht an Herz und Gemüth. Darin hat er übrigens vollkommen Recht, dass, wie er zum Schlusse sagt, wenn man so handeln wollte, wie B. an A., so die Splitter in Balken verwandeln, dann kaum ein Kirchenvater, nicht Hilarius, nicht Hieronymus, nicht Augustinus, nicht B. selbst bestehen könnte. »Wenn z. B. A. gegen die Ehen so grausam deklamirt hätte, wie Hieronymus, wahrhaftig B. hätte zu seinem Untergang ganze Scharen von Verheiratheten bewaffnet.«

Berengar hatte versprochen, ein zweites Schriftchen diesem ersten folgen zu lassen; er kam aber nicht dazu. Seine kühne Sprache hatte die Karthäuser, die damals in grosser Verehrung standen, bewogen, gegen ihn aufzutreten. Sein allzeit fertiger Witz wandte sich sofort gegen sie. Ihre Regel sei Stillschweigen, und doch — wo seien bösere Zungen als die ihrigen. »Welche Märkte, welche Palläste wiederhallen mehr von Zank und Streit?« Alles werde da verhandelt, kritisirt. »Ihr habt zu viel Musse und desswegen brecht ihr so viel Böses gegen Andere aus. Was noch nicht auf die Zunge gekommen ist, ist bei Euch schon als

gethan ausgemacht.... Was nützt es, ihr Brüder, in die Wüste zu gehen, und in der Wüste ein ägyptisches Herz beizubehalten? Was nützt es, die Frösche Aegyptens zu meiden, und von hässlichen Verkleinerungen zu ertönen?... Die Karthause ist nicht der Himmel, nicht das Paradies. Noch ist die Karthause zwischen den Flüssen Babylons«.

Wer mag sich wundern, wenn solche kühne Angriffe Berengar nur noch tiefer hinein in Konflikte führten. Wir finden ihn später in den Cevennen, wohin er sich aus seinem Vaterlande zurückgezogen hatte. Von hier aus richtete er ein Schreiben an den Bischof von Mende, aus dem der ruhigere Mann spricht, der allerlei Erfahrungen gemacht hatte. Er bittet um Schutz vor den Angriffen, die ihm drohen, er bekennt, dass er sich in Manchem übereilt habe, wiewol er seine Liebe zu seinem einstigen Lehrer nicht verläugnet. Nichts ist bezeichnender für den Sieg der Bernhard'schen Partei und für den allgemeinen Umschlag. »Guter Hirte, ruft er den Bischof an, richte doch deine Schafe auf den rechten Weg, auf dass sie nicht gegen mich blöcken.« Seine Zunge, werfe man ihm vor, sei voll Unruhe und Bosheit, weil er gegen den Abt von Clairvaux ein Büchlein habe ausgehen lassen. »Aber ist denn der Abt nicht ein Mensch, schifft er nicht mit uns noch auf diesem grossen Meere der Welt umher? und sein Schiff, wenn es auch unter günstigerm Winde geht, ist doch immer noch auf dem zweifelhaften Meere.... Welcher Wein kann in Pech wohnen, ohne seinen Geschmack etwas zu verändern?.... Niemand glaube, dass ich zur Heruntersetzung des Mannes, der nach meinem Urtheil der Martinus unserer Zeiten ist, schreibe. In Wahrheit — ich halte so von dem Abte, dass er ein leuchtendes und brennendes Licht sei; aber doch ist er noch in irdenem Gefässe. Welche Schande wird dem Golde angeheftet, wenn dessen Schlacken getadelt werden«? Warum er nun denn doch gegen Bernhard geschrieben habe, frage man ihn. Er hätte es gethan aus Pietät gegen A., den Bernhard verdammt habe. A. aber sei sein Lehrer gewesen, »ein Herold des Glaubens, ein Leuchter des Gesetzes, der mit königlichem Schritte auf der Bahn der Sittlichkeit wan-

delte.« Er selbst sei damals noch jung gewesen, ein Scholastikus. Aber er hätte, sage man, einen Theologen nicht tadeln sollen. »Langsam, meine Brüder. Worin meint denn der Abt Etwas wagen zu können? In der Literatur? Darin meine auch ich. In der Theologie? Darin auch ich. Im Glauben? Auch ich darin. In der Heiligkeit? Darin wage ich es nicht.« Er, Berengar, habe nun nicht den Mann der Betrachtung, sondern den Philosophen, nicht den Bekenner, sondern den Schriftsteller, nicht seine Gesinnung, sondern seinen Styl angegriffen, und das sei erlaubt; auch fehle es daran nicht an Vorgängern unter Philosophen und Kirchenvätern. — Man frage ihn ferner, warum er das versprochene zweite Schriftchen nicht geschrieben hätte. »Weil ich mit der Zeit weiser und der Ansicht des Abts geworden bin. Ich wollte nicht mehr der Vertheidiger der dem A. vorgeworfenen Sätze sein, weil, wenn sie auch recht und gesund waren, doch nicht recht und gesund klangen.« Warum er nun aber sein erstes Schriftchen nicht zurückgenommen? »Ich hätte es gethan, wenn die Mühe nicht umsonst gewesen wäre; denn es wären doch immer lebendige Exemplare zurückgeblieben, da sie schon durch ganz Frankreich und Italien verbreitet waren.« So sollte er sie doch verdammen. »Ich will sie verdammen in dem Sinne, dass, was ich gegen die Person des Mannes Gottes gesagt habe, als im Scherz, nicht im Ernst gesprochen gelesen werde.« Aber seine Invektiven gegen die Karthäuser? »Ich wollte an ihnen nur die masslose Zügellosigkeit der Zunge beschneiden, mit welcher sie, wie Feldmesser, die ganze Welt massen.« Auch über andere Angriffe — die obigen waren somit nicht die einzigen des gewandten, polemischen Kopfes — rechtfertigt er sich in ähnlicher Weise. Berengar schliesst diese Vertheidigungsschrift, in der von einer unbedingten Zurücknahme keine Rede ist, ganz in dem ihm eigenen Style, von dem man nicht weiss, ist's Ernst, ist's Satyre, oder spielt beides in einander. »Was soll ich thun? Ein Unschuldiger bitte ich um Verzeihung, oder, wenn ihr lieber wollt, so verlange ich als ein Schuldiger Verzeihung. Und um die

Genugthuung voll zu machen, biete ich euch den Sechstheil meines Blutes.«

Von dem Schüler wenden wir uns wieder zu dem Meister, zu A. selbst, der in der Art, wie er sein Schicksal erträgt, auch recht als »Meister« dasteht. Er hatte sich nach dem Konzil von Sens auf den Weg nach Rom begeben: so wenig erwartete er den Blitz, der ihn treffen sollte. Er ging durch Burgund, Lyon zu; in den Klöstern unterwegs übernachtete er. Eines Tages, von der Nacht überfallen, sagt man, war er genöthigt, in Clugny vorzusprechen. Hier war Abt Peter der Ehrwürdige, den wir aus dem Leben B's. schon kennen (B's. Leben S. 457). Er war kein Dialektiker, wie A., und darin dem Peripatetikus Palatinus nicht verwandt; doch ein aufrichtiger Freund der Wissenschaft; er war aber auch nicht, wie B., ein rigoroser Mönch, sondern voll Liebe und Milde und Sinn für alles rein Menschliche. »Du hältst, schrieb er einmal an Bernhard, und diess ist bezeichnend für ihn, die schweren Gebote Christi, wenn du fastest, wenn du wachest, wenn du dich ermüdest, wenn du arbeitest, und du willst nicht das Leichte tragen, dass du liebest!« In dieser Verbindung von Frömmigkeit, Milde des Charakters und Sinn für Wissenschaft und das Feinere des Lebens, ist er das Bild eines Würdetragers der Kirche im schönen, vollen Sinne des Wortes, wie in späterer Zeit Fénélon. So war der Mann, den die göttliche Vorsehung dem pilgernden, alternden und nun auch flüchtigen A. auf den Lebensweg stellte. Er war frei genug, um den christlichen, durch so manches Trübsalsfeuer von Schlacken mehr und mehr gereinigten Kern des so vielfach Verketzerten zu würdigen, und nun in ihm den berühmten Gelehrten zu ehren, der sein Clugny verherrlichen und noch manchen guten Samen ausstreuen könnte. Er wollte ihn aus den Stürmen erretten, ihm einen stillen Hafen bereiten; und so vermittelte dieser freie, edle Mann die Aussöhnung mit Bernhard, die Ruhe in Clugny, die Bestätigung und Absolution von Rom. Diess Alles erzählt uns ein von ihm an den Papst desshalb gerichteter Brief. »Der Magister Peter, der Euch, wie ich glaube, wohl bekannt ist, kam neulich auf

seiner Reise von Frankreich her durch Clugny. Ich fragte ihn, wohin er wolle, und er antwortete mir, dass er, verfolgt von Einigen, die ihm den Namen eines Ketzers, den er sehr verabscheute, beilegten, an die apostolische Majestät appellirt habe und zu ihr seine Zuflucht nehmen wolle. Ich lobte seinen Entschluss und ermunterte ihn, bei der bekannten und Allen gemeinschaftlichen Zuflucht Hülfe zu suchen; ich sagte ihm, es werde die apostolische Gerechtigkeit, welche Keinem, auch nicht einem Fremden oder Auswärtigen, je versagt worden, auch ihm nicht fehlen. Die Barmherzigkeit selbst, wo es die Billigkeit verlange, werde ihm entgegenkommen, verhiess ich ihm. Inzwischen kam der Herr Abt von Cisterz und verhandelte mit mir und mit ihm selbst über seine Aussöhnung mit dem Herrn Abt von Clairvaux. Und ich gab mir Mühe mit dieser Aussöhnung und ermahnte ihn, dass er mit ihm zu jenem (B.) gehe. Auch das fügte ich ermahnend bei, dass, wenn er Etwas rechtgläubigen Ohren Anstössiges je geschrieben oder gesagt hätte, er das auf desselben und anderer guter und weiser Männer Rath von seinen Worten zurücknehmen und aus seinen Schriften ausstreichen solle. Und so geschah es. Er ging; kam wieder und berichtete, mit dem Herrn Abt von Clairvaux seien unter Vermittlung des Abtes von Cisterz die frühern Anstände beseitigt und er habe sich friedlich mit ihm verglichen. Darauf verliess er auf unsere Ermahnung; mehr aber noch, wie ich glaube, auf Eingebung des göttlichen Geistes die Unruhe der Schulen und Studien und wählte sich in meinem Clugny eine bleibende Ruhestätte aus. Und da mir diess seinem Alter, seiner Gebrechlichkeit und seiner Frömmigkeit angemessen schien, und ich glaubte, dass seine Euch gewiss nicht ganz unbekannte Wissenschaft vielen unserer Brüder nützlich sein würde, so willfahrte ich seinem Verlangen. Nun bitte ich Euch, wie gering ich auch immer sein mag, doch immer der Eurige, es bittet auch der ganze Euch so sehr ergebene Orden der Cluniacenser, er selbst bittet Euch durch sich selbst, durch mich, durch die Ueberbringer des Gegenwärtigen, Euere Söhne, durch diesen Brief, um dessen Abfassung er mich

bat, Ihr möchtet ihn die übrigen Tage seines Lebens und seines Alters, die vielleicht nicht viele mehr sind, in Euerm Clugny vollenden lassen, und ihn nach Euerer Weise, wie Ihr ja alle Guten liebt und auch ihn geliebt habt, mit dem Schild der apostolischen Vertheidigung schützen, auf dass er nicht aus der Behausung, die er gleichwie ein Sperling, aus dem Nest, das er wie eine Turteltaube gefunden zu haben nun froh ist, durch Anderer Verfolgung herausgetrieben oder darin beunruhigt werde.« Ein inhaltreicher Brief, der vielleicht noch mehr, als er selbst sagt, zwischen den Zeilen lesen, errathen, ahnen lässt! Wie kam es, dass Raynard, der Cisterzyenser-Abt, hat gerade einen Besuch in Clairvaux machen müssen? Ist etwa eine Verständigung zwischen Peter von Clugny, Bernhard, Raynard vorangegangen aus Anlass der Anwesenheit A's? Ist Raynard von B. hiezu beauftragt worden? Und aus welchen Motiven? Zauderte B., welcher die Befehle des Papstes in seinen Händen hatte, sie öffentlich zu vollziehen, oder fürchtete er die Wirkungen einer Reise A's. nach Rom; oder war er nun, nachdem er gesiegt, selbst milder gestimmt worden; oder hatte sich auch sein Gewissen mitgeregt? Wie dem sei — es ist wie wenn der Geist des milden Peter von Clugny auf alle gleich wohlthätig gewirkt hätte. Nicht bloss auf B., der die Hand der Versöhnung reicht, auch auf A. selbst in seiner Bereitschaft einzugehen auf diesen Akt der Versöhnung, für den freilich bei ihm Alles sprach: der Spruch des Papstes, der ihm zur Kenntniss gekommen war, die Erwägung seiner ungewissen Zukunft, die Macht des Alters, die Sehnsucht nach Ruhe, das ehrwürdige Asyl in Clugny selbst. Wie hatte er so oft den Wunsch nach einem solchen Asyl ausgedrückt, und wie hatte ihm nun die Vorsehung für seinen Lebensabend ein so liebliches aufgespart und bereitet, nachdem er aus Konflikten und Bedrängnissen bis jetzt nie herausgekommen war! Peter von Clugny aber, der wie ein Engel des Friedens von Gott gesandt zwischen die streitenden Parteien hineintritt, hat eine der schönsten Aufgaben durchgeführt, die einem Sterblichen in der Entwicklung und Lösung irdischer Geschicke vergönnt ist.

Auf Bitten seines Freundes schrieb A. die angedeutete Apologie oder Konfession. Sie ist gerichtet »an alle Söhne der h. Kirche«. Wir würden sehr irren, wenn wir meinten, A. sei durch das Schicksal, das ihm betroffen, gebrochen worden; keine Spur findet sich davon in dieser seiner Konfession: vielmehr waltet stets noch der freie, seine Ansichten wesentlich festhaltende, meist nur in der Form sie modifizirende Geist, der im Ganzen nur Weniges zurückzunehmen sich im Stande fühlt. »Es ist ein bekanntes Sprüchwort, so beginnt er diese Apologie, dass es nichts so gut Gesagtes gibt, das nicht könnte entstellt werden, wie schon der selige Hieronymus erinnert hat: wer viele Bücher schreibt, zieht sich dadurch viele Richter zu. So konnte auch ich, obwol ich nur Weniges, und im Vergleiche zu Andern fast nichts geschrieben habe, doch dem Tadel nicht entgehen, wiewohl ich in den Stücken, über die ich so heftig angeklagt werde, Gott weiss es! keine Schuld an mir erkenne, aber auch, wenn sich solche fände, sie nicht hartnäckig vertheidigen würde. Vielleicht habe ich Einiges aus Irrthum geschrieben, wie es nicht sein sollte; aber ich rufe Gott zum Zeugen und zum Richter über meine Seele auf, dass ich in dem, worüber ich angeklagt werde, nichts aus Bosheit oder Uebermuth gethan habe. Ich habe Vieles in vielen Vorlesungen gesprochen; nie aber hatte meine Lehre »heimliches Wasser oder verborgene Brode« (wie B. ihm in einem Briefe an den Kardinal Guido vorwarf). Offen habe ich zur Erbauung des Glaubens oder der Sitten geredet, was mir heilsam schien; und was ich geschrieben, habe ich gerne Allen vorgelesen, dass ich sie zu Richtern, nicht zu Schülern haben wollte«; — ein wahres Manneswort und zugleich ein Wort eines ächten wissenschaftlichen Geistes (das an Schleiermacher erinnert), der keine Autorität auch für sich in Anspruch nimmt, sondern der wissenschaftlichen Prüfung Alles anheimgibt. Damit stellt sich A. über seine Zeit. »Sollte ich aber, indem ich zu Vieles sagte, die gehörige Grenze überschritten haben, so hat nie hartnäckige Vertheidigung mich zum Häretiker gemacht, der ich immer bereit war zur Genugthuung in Betreff dessen, was nicht

recht gesagt war, sei es, es zu verbessern oder zu tilgen, bei welchem Vorsatz ich bis ans Ende verharren werde. Aber wie es meine Sache ist, was ich irgend schlecht gesagt habe, verbessern zu wollen, so ziemt es mir auch, unwahre Zulagen abzuweisen.... Möge also eure brüderliche Liebe erkennen, dass ich als Sohn der Kirche, wer ich auch sonst sein möge, mit ihr Alles, was sie selbst annimmt, annehme, Alles, was sie verwirft, verwerfe, und dass ich nie die Einheit des Glaubens zerrissen habe, obwol den Andern ungleich in Beschaffenheit des Wandels.«

Und nun geht er in das Einzelne ein, das man ihm als ketzerisch vorgeworfen, dass der Vater ganze Macht, der Sohn einige Macht, der h. Geist keine Macht sei; diese Worte (siehe Berengar's Aeusserungen darüber), die man ihm boshafter Weise angedichtet, weist er nicht bloss als häretisch, sondern als teuflisch geradezu ab. »Sollte so Etwas Jemand in meinen Schriften finden, so will ich nicht bloss Häretiker, sondern ein Häresiarch sein.« Ebenso bekenne er, dass der Sohn wie der h. Geist aus dem Vater, so dass sie dieselbe Substanz mit dem Vater, denselben Willen, dieselbe Macht hätten, und sei zwischen ihnen keine Willensverschiedenheit oder Machtungleichheit. »Und wer behauptet, ich hätte geschrieben, dass aus der Substanz des Vaters auch der h. Geist nicht sei, ist von grosser Bosheit oder Unwissenheit«. Ebenso bekenne er, »dass der Sohn Gottes allein ins Fleisch gekommen sei, um uns von der Herrschaft der Sünde und der Knechtschaft des Teufels zu befreien und uns durch seinen Tod den Zugang zum ewigen Leben zu erschliessen. Er glaube und behaupte es ferner, dass Jesus Christus, wie wahrer und einiger Sohn Gottes, aus der Substanz des Vaters von Ewigkeit sei erzeugt worden, so die dritte Person in der Trinität; und dass der h. Geist sowohl vom Sohne als vom Vater ausgehe. Auch bekenne er, dass Gott der Vater ebenso weise (wie der Sohn) und der Sohn ebenso gütig wie der h. Geist sei, »weil in keiner Fülle des Guten, in keiner Glorie der Würde eine der Personen von der andern verschieden sein könne.« — Noch andere Sätze führt er auf, die er entschieden ver-

wirft, als gar nicht die seinigen: »dass die Ankunft des Sohnes am Ende der Welt dem Vater zugeschrieben werden könne; dass die Seele Christi nicht wirklich zu der Unterwelt hinabgestiegen sei, sondern nur in ihrer Machtwirkung; dass weder das Werk, noch der Wille, noch die Konkupiscenz, noch die Lust, die sie reizt, Sünde sei, und wir nicht sollen wollen, dass dieselben ausgerottet werden.«

Andere Sätze hat A. modifizirt, doch mehr nur im Ausdruck als in der Sache. So interpretirt er den Satz, dass in Christo keine Furcht Gottes gewesen, also: »Vieles sagt man von Christo aus, das nicht sowohl nach ihm als Haupt, als nach seinem Leib, welcher die Kirche ist, aufzufassen ist; so jener Geist der Furcht, welcher der Anfang der Weisheit ist, eine Furcht, welche allerdings von der vollkommenen Liebe ausgetrieben wird. Dass der Geist dieser Furcht in der Seele Christi, welcher die vollkommenste Liebe hatte, nie gewesen sei, das ist zu glauben, wiewohl er in seinen geringern Gliedern nicht fehlt, denn von einer solchen Vollkommenheit und solchen Sicherheit war jene Seele durch die Einigung selbst mit dem Worte, dass sie wusste, sie könne durchaus nichts verüben, wodurch sie Strafen sich zuzöge oder Gott beleidigte. Aber freilich eine reine, keusche, ewig bleibende Furcht, die eigentlich ehrfurchtsvolle Liebe heisst, wohnte der Seele Christi selbst wie allen erwählten Engeln und Menschen inne«, wie er auch stets diess anerkenne. In Bezug auf die Lehre von der Allmacht Gottes drückt er sich folgendergestalt aus: »Ich glaube, dass Gott nur das thun kann, was zu thun seiner würdig ist, und dass er Vieles thun kann (abstrakte Möglichkeit), was er niemals thun wird.« In Bezug auf die Gnade: »Die Gnade Gottes ist Allen so nothwendig geworden, dass weder das Vermögen der Natur noch die Freiheit des Willens ohne sie zum Heil genügen kann. Denn die Gnade selbst kömmt uns zuvor, dass wir wollen, folgt nach, dass wir können, und begleitet uns, damit wir ausharren.« In Bezug auf die sittliche Beurtheilung: »Was aus Unwissenheit Böses geschieht, ist als Schuld zuzurechnen, zumal da eine Folge unserer Nachlässigkeit es ist, dass

wir das nicht kennen, was zu wissen uns vor Allem nothwendig war.« Und: »Ich bekenne, dass Alle, die in der Liebe zu Gott und dem Nächsten gleich sind, gleich gut sind und an Diensten gleich; und dass in Bezug auf das Verdienst bei Gott nichts abgeht, wenn der Vorsatz des guten Willens auch an der Ausführung verhindert wird. Denn nicht ein von Gott gesandter Engel, wenn er das, was er thun will, erfüllt hat, oder die Seele Christi, wenn sie zu ihrem Willen die Vollziehung zugefügt hat, darf für besser geachtet werden, sondern Jeder bleibt gleich gut, möge er die Zeit zur Vollbringung haben oder nicht, wenn er nur den gleichen Willen, Gutes zu thun, beibehält, und er nicht darin, dass er nicht zum Wirken kommt, zurückbleibt.«

Mehr augustinisch drückt sich A. in Folgendem aus: »Ich bekenne, dass wir von Adam, in dem wir Alle gesündigt haben, sowohl die Schuld als die Strafe geerbt haben, weil seine Sünde Ursprung und Ursache auch aller unserer Sünden war.« Ferner: »Ich bekenne, dass Gott häufig das Böse hindere, sofern er nicht bloss der Ausführung des böse Handelnden zuvorkommt, so dass sie, was sie wollen, nicht können, sondern auch ihren Willen ändert, so dass sie vom Bösen, das sie gedacht haben, gänzlich sich abwenden.« In diesen Stücken hat A. seine Ansichten modifizirt, doch nicht, dass sich nicht Anknüpfungspunkte an seine frühere Lehre finden liessen, oder dass er nicht diese seine Modificationen selbst so gehalten hätte, dass sie sich nicht damit in Zusammenhang und Einklang bringen liessen.

Völlig zurückgenommen hat er seine Gedanken in zwei Punkten, in denen er früher sich theils krass, theils völlig antibischöflich und antipäpstlich ausdrückte. Die eine Stelle lautet: »Ich bekenne, dass die, so Christum kreuzigten, durch die Kreuzigung selbst die grösste Sünde begangen haben« — ein Satz, der die Konsequenz seiner Anerkennung ist, auch die Unwissenheit könne eine verschuldete sein. Die andere Erklärung lautet: »Ich bekenne, dass die Macht zu binden und zu lösen allen Nachfolgern der Apostel

gerade so wie den Aposteln selbst sei verliehen worden, und diess sowohl unwürdigen als würdigen Bischöfen, so lange sie die Kirche annimmt.« — Weiter verwahrt sich A. (wie oben Berengar) dagegen, dass man ihm eine Schrift — Sententiarium — zugeschrieben und daraus Sätze als Anklagepunkte gegen ihn gezogen habe. »Doch wie die andern gegen mich vorgebrachten Punkte, so ist auch dieser in Bosheit oder Unwissenheit vorgebracht worden.«

»Wenn nun, so schliesst er, irgend ein Trost in Christo Jesu, wenn mildes Erbarmen ist, so bitte ich eure brüderliche Gesinnung, es möchte Niemand meine Unschuld, welche die Wahrheit von der Schuld befreit, durch Verleumdung zu beflecken suchen, denn der Liebe kommt es zu, die Schmähreden gegen den Nächsten nicht zuzulassen, und das Zweifelhafte nach der bessern Seite zu deuten und stets jenes Wort des Herrn zu achten: richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet.«

Diess die Apologie A's. Wenn aber diese Schrift den B. befriedigte, so scheint er sehr viel von seinen ebevorigen Anklagen zurückgekommen zu sein, denn A. erscheint im Grunde ganz als der frühere; und selbst in den wenigen Punkten, wo er zurücknimmt, kommt dieses Wort nicht in seine Feder; dagegen weist er das Ungehörige mancher Zulagen mit gleicher Stärke von sich. Hat B. hintennach gefühlt, dass er zu weit gegangen? Oder war seine Leidenschaft gesättigt, als sie gesiegt hatte? Oder war ihm genug, dass der Richtung der Gegenpartei in der Gefährlichkeit, in der sie ihm erschien, die Spitze gebrochen war? Auch in Rom scheint man mit Bereitwilligkeit den Allen genehmen Ausweg ergriffen zu haben. Die Uebereinkunft wurde angenommen und A. fand unter Clugny's Schatten Ruhe für die letzten Jahre seines Lebens. Zwischen Andacht, Studiren und Unterricht der Mönche, deren Prior der ehemalige Abt wurde, theilte er seine Zeit. Nach zwei Jahren sandte ihn Peter seiner geschwächten Gesundheit halber in eine gesündere Gegend, in das Kloster S. Marcel bei Châlons-sur-Saône. Hier starb er den 21. April 1142 im 63. Jahre seines Alters. Das schönste Denkmal dieser letzten Zeit hat

ihm Peter in einem Schreiben an Heloïse gesetzt, darin er ihr ihres ehemaligen Gatten letzte Lebenszeit und Ende beschreibt. ».... Die allwaltende Vorsehung hat in den letzten Jahren seines Lebens deinen Magister Peter, jenen Diener Christi und wahrhaft christlichen Philosophen, nach Clugny gesandt, und dieses in ihm mit einem Schatze bereichert, kostbarer als Gold und Edelgestein.... Denn ich erinnere mich kaum, Jemand ihm ähnlich gesehen zu haben an demüthiger Haltung und Gebehrden, so dass selbst ein Germanus nicht demüthiger, ein Martinus nicht ärmer erscheinen konnte.... Oft staunte ich, wenn er bei den Prozessionen nach der Gewohnheit mit den Uebrigen vor mir voraus ging, dass ein Mann von so grossem und berühmtem Namen so sich selbst verachten, so sich wegwerfen könne. Er war mässig in Kleidung, in Speise, in Trank und in jedem leiblichen Genuss, und verdammte, ich sage nicht Ueberflüssiges, sondern Alles, was nicht geradezu nothwendig war, sowohl an sich als an Andern durchs Wort wie durchs Leben. Ununterbrochen waren seine Studien, häufig sein Gebet, immerwährend sein Stillschweigen, wenn nicht entweder die vertraute Unterhaltung der Brüder oder der öffentliche Vortrag an sie über göttliche Dinge im Konvente ihn zu reden nöthigte. Die h. Sakramente, das Messopfer feierte er, so oft er konnte, ja fast beständig. Kurz, sein Geist, seine Sprache, sein Thun dachte, lehrte, bekannte immer Göttliches, immer Philosophisches, immer Lehrhaftes.« So beschreibt Peter den Mann, über den Bernhard in den Worten gerichtet hatte: »auswendig ein Johannes, inwendig ein Herodes; auswendig ein Engel des Lichts, inwendig ein Satansdiener.« — »In dieser Weise, fährt Peter fort, lebte der einfache und gerade Mann, Gott fürchtend und das Böse meidend, ziemliche Zeit unter uns, die letzten Tage seines Lebens Gott weihend; als ich ihn zu seiner Heilung, denn er litt ausserordentlich an der Schabe und andern körperlichen Uebeln, nach Châlons sandte, denn wegen der Annehmlichkeit der Lage, wodurch sich diese Stadt beinahe vor allen Theilen unsers Burgund auszeichnet, hatte ich ihm nahe bei derselben, doch am

andern Ufer der Saône, für einen tauglichen Aufenthalt (S. Marcel) gesorgt. Hier erneuerte er, soweit es seine Gesundheitsumstände erlaubten, seine alten Studien, war immer bei den Büchern und liess keinen Augenblick vorübergehen, in dem er nicht entweder betete, oder las, oder schrieb, oder diktirte. Ueber diesen h. Uebungen traf ihn die Ankunft jenes Alle Heimsuchenden, und sie fand ihn nicht, wie Viele, schlafend, sondern wachend.... Von einer Krankheit ergriffen, die sehr schnell todbringend wurde, musste er den allgemeinen Zoll der Sterblichkeit bezahlen. Wie heilig er da, wie andächtig, wie rechtgläubig er zuerst seinen Glauben hersagte, dann sein Sündenbekenntniss ablegte, mit welcher Innigkeit eines schmachtenden Herzens er das Geleit für die Reise und das Unterpfand des ewigen Lebens, den Leib nämlich unsers Erlösers, empfing, mit welchem Glauben er seinen Leib und seine Seele Ihm hier und auf ewig empfahl, dessen sind Zeuge alle Mönche des Klosters S. Marcel. So hat der Magister Peter seine Tage geschlossen, und der durch seine ausgezeichnete Wissenschaft und sein Lehramt beinahe der ganzen Welt bekannt und überall berühmt war, ist in der Schule dessen, der gesagt hat: lernet von mir, denn ich bin sanftmüthig und von Herzen demüthig, still und milde ausharrend, zu Ihm selbst, wie wir glauben dürfen, hinübergegangen.«

Abälard's Schriften.

Mit seinen philosophisch-dialektischen Schriften hat A., wie er in der Vorrede zu seiner »Einleitung« sagt, seine schriftstellerische Laufbahn begonnen; doch zieht sich diese Thätigkeit auch durch sein ganzes späteres Leben, wie er denn die Philosophie stets mit der Theologie verbunden hat. Seine philosophischen Schriften waren bis unlängst gänzlich unbekannt gewesen, und den Mann, der mit seinem dialektischen Rufe das 12te Jahrhundert erfüllt

hatte, kannte man nach dieser Seite nur aus sparsamen Andeutungen. Cousin hat nun mehrere aufgefunden und in den Jahren 1836—1840 herausgegeben: eine Reihe von Glossen, zu den zwei ersten Büchern des Organons von Aristoteles, und zu der Logika des Boethius, — unbedeutend; dann das wichtige Fragment über »Gattung und Arten«; ferner einen Traktat über »die Auffassung« (»de intellectibus«), den aber Ritter dem Joslen von Vierzi zuschreibt; endlich sein dialektisches Hauptwerk, »die Dialektik«, welche die verschiedenen Abhandlungen in sich fasst, auf die A. sich zuweilen in seinen theologischen Schriften beruft, ein Werk, das wohl verschiedenen Perioden seines Lebens angehört. Anderes ist bis jetzt noch nicht ans Licht gefördert, Einiges vielleicht für immer verloren gegangen.

Von A's. theologischen Schriften nennen wir zuerst »die Einleitung in die Theologie«, die er auf Bitten seiner (theologischen) Schüler schrieb, wie er selbst sagt, als das Wesentlichste, als die »Summe der kirchlichen Wissenschaft, gleichsam als eine Einleitung in die h. Schrift«. Das Buch beschäftigt sich aber vornemlich mit der Lehre von der Trinität und mit dem Verhältniss von Glauben und Wissen. Sollte A. nicht weiter gekommen sein? Oder beabsichtigte er gar nicht, eine »Summe« der ganzen Glaubenslehre darin niederzulegen? Dann müsste man sich, um den Titel zu würdigen, erinnern, dass er nach dem Vorgange der Alten unter Theologie nur die Lehre von Gott und der Trinität verstanden haben konnte. Der Schluss des Buches fehlt. Es ist geschrieben vor der Synode von Soissons, nach seinem Eintritt ins Kloster, wahrscheinlich im Jahr 1120. — Fast denselben Inhalt wie die Einleitung hat die »christliche Theologie«, in fünf Büchern; eine Umarbeitung der erstern; denn das erste, zweite und fünfte Buch gleichen dem ersten, zweiten und dritten Buche der »Einleitung«; das dritte und vierte Buch ist ausführliche und eigenthümliche Rechtfertigung der Trinität gegen weitere Angriffe und Einwürfe. Wilhelm von S. Thierry sagt, es sei kein Unterschied zwischen beiden Schriften, nur sei die letztere umfangreicher. Aber auch der Geist beider Schriften ist nicht

der gleiche; offenbar tritt im letztern Werke A. vorsichtiger und umsichtiger auf, und sucht die Kritik, die über seine »Einleitung« ergangen, theilweise zu entwaffnen. — Ergänzend und vervollständigend tritt diesen beiden Schriften ein daraus gefertigter Auszug (epitome), vielleicht von einem Abälard'schen Schüler nach Vorlesungen (jüngst von Rheinwald aus Münchner Handschriften herausgegeben), zur Seite. Das Buch der Sentenzen, dessen Bernhard in der Anklage erwähnt, ist es nicht, da A. kein solches geschrieben haben will. Vielleicht war dieses Sententiarium — ein Heft von Vorlesungen über die Glaubenslehre (wie man seit Isidorus von Sevilla Lehrbücher der Dogmatik, mit Rücksicht auf die zum Grunde gelegten Autoritäten der Kirchenväter, Bücher der Sentenzen zu nennen pflegte). Ein apologetisches Buch (ebenfalls von Rheinwald aus Wiener Handschriften herausgegeben) — vielleicht aber auch von einem Schüler A's. — ist das Gespräch zwischen einem Juden, einem Philosophen und einem Christen.

Doch nicht bloss über die Dogmatik, sondern auch über die Ethik hat A. geschrieben, wie es denn wahrscheinlich ist, dass er die ganze Theologie (der damaligen Zeit) bearbeiten wollte oder bearbeitet haben würde, wenn die Stürme des Lebens ihn nicht an der Ausführung verhindert hätten. Diese Schrift ist sein »Lerne dich selbst kennen«, die erste jener Zeit über die Sittenlehre.

Vielseitig, wie er war, hat er sich zugleich auf dem Felde der Exegese versucht, mit der er in Laon seine theologischen Lektionen begonnen. Nach Oudin liegen von ihm verschiedene exegetische Werke noch in den Bibliotheken vergraben; bis jetzt bekannt und gedruckt ist — ausser dem Hexaemeron — nur sein Kommentar über den Brief Pauli an die Römer. Er muss denselben nach seiner »Theologie« und »Ethik« geschrieben haben, denn er verweist zuweilen auf diese Schriften. So Seite 513, 515, 516, 560. Dass A. sich auch an die Exegese gemacht und sich damit an jene wenigen Männer des frühern Mittelalters, an einen Claudius, Atto, Haymo, Druthmar angeschlossen hat, ist für ihn sehr rühmenswerth, denn

kein Gebiet war damals so vernachlässigt wie eben dieses. Aber auch die Art, wie er seine Aufgabe gelöst hat, ist für jene Zeit von Bedeutung. Man darf freilich nicht den Maassstab unserer Tage an ein exegetisches Werk aus jener Zeit legen. Schon die Grundbedingung einer soliden Auslegung fehlte ihm — hinreichende Kenntniss der griechischen Sprache, um den Urtext zu lesen oder auch nur zu vergleichen. Betreffend den Römerbrief hatte er sogar den bizarren Einfall, — wenn es anders nicht etwa nur Vorwand ist, um seine Ignoranz des Griechischen zu beschönigen, — derselbe sei ursprünglich lateinisch abgefasst. Nichts desto weniger liest sich dieser Kommentar, den die Neueren gänzlich ignorirten, nicht ohne relativen Genuss und Belehrung — abgesehen von den wichtigen dogmatischen Exkursen, die demselben einverleibt sind. Einmal zeichnet er sich für jene Zeit schon dadurch aus, dass darin nicht Auszüge aus Frühern stückweise zusammengehäuft sind, wiewohl A. seine Vorgänger allerdings benutzt und häufig zitirt, vor Allen Origenes und Haymo; auch von jener scholastischen Manier, Fragen aufzustellen und deren Lösung zu versuchen, ist er grossentheils frei. Er bewegt sich fast durchweg in der eigentlichen Text-Interpretation, worin er den Beruf des Interpreten richtig erkannt hat. Seine Interpretation ist einfach, klar, Wort und Sinn erklärend, auf Alles, was zur Erläuterung dienen könnte, Bedacht nehmend, besonders auch auf den Zusammenhang einer Stelle, oft eines Wortes, mit dem Vorigen und Folgenden. Er hatte einen Instinkt von dem, was man heutzutage historische Interpretation nennt. Gleich in der Einleitung, wo er auf den Zweck, den der Apostel mit diesem Briefe habe, zu sprechen kömmt, fasst er diesen so: »Paulus habe die aus Heiden und Juden bekehrten Römer, die in stolzem Wettstreit, eine Partei über die andere, sich erhoben, zur wahren Demuth und brüderlichen Eintracht zurückführen wollen, und er hätte das auf zwei Arten zu bewirken gesucht, einerseits indem er die Gaben der göttlichen Gnade ins Licht, anderseits die Verdienste unserer Werke in Schatten gestellt und zunichte gemacht habe«. Gewiss, das ist ein Anlauf zu historischer

Erklärung. Dagegen fehlt es auch nicht an Spitzfündigkeiten, die in dogmatische Spielereien ausarten, wenn er z. B., wie an einem andern Orte noch bemerkt werden wird, aus Röm. 1, 20 die Möglichkeit einer Erkenntniss der Trinität für die Heiden herausfinden will. Zu läugnen ist endlich nicht, dass er für die schwierigsten Stellen, den Nerv dieses Briefes, wenig, um nicht zu sagen, nichts leistet, dass er in das Wesen der paulinischen Rechtfertigungslehre nicht eingedrungen ist. Ist ihm doch das Gesetz, von dem der Apostel spricht, nur das jüdische Ceremonialgesetz. — An das alte Testament hat sich A. nicht gemacht. Doch besitzen wir von ihm eine Erklärung zu dem Sechstagewerk (Hexaemeron), 1. Kap. 1. Buch der Genesis. Auf den Wunsch der Heloïse hat er diese Exposition — nach dem Vorgange eines Basilius, Ambrosius u. s. w. — geschrieben. Er versprach eine dreifache Erklärung, eine mystische, moralische — diese beiden von sehr wenig Belang — und eine historische, und diese letztere ist ähnlich derjenigen des Römerbriefes, Wort- und Satzerklärend! Aber was liess sich nach dem damaligen Stande der Wissenschaften für die Erklärung der Schöpfungsgeschichte erwarten! Geschrieben ist die Schrift wahrscheinlich in den 10 letzten Jahren seines Lebens. — Veranlassung zu einer andern Arbeit gab die Aufforderung A's. an Heloïse und die Nonnen des Paraklet zum Studium der Schrift. Was diesen nun beim Lesen derselben aufstiess und worüber sie Aufschlüsse verlangten, das theilten sie mit als Fragen (Probleme) und A. gab darauf seine Antworten (Lösungen). Es sind derselben zweiundvierzig, Fragen über Punkte des alten und neuen Testamentes; über scheinbare Widersprüche z. B. in den Berichten betreffend die Auferstehung; was Sünde wider den h. Geist sei; über das Verhältniss vom alttestamentlichen Gesetz zum neutestamentlichen u. s. w. Die Lösungen — bald kürzer, bald weitläufiger — sind höchst verschiedenen Werthes. Von A's. Sermonen, meist an die Nonnen des Paraklet gerichtet, wohl theilweise vor ihnen gehalten, sind uns 32 erhalten: Reden auf Festtage, auf Heilige und deren Gedächtnisstage — oft nur

geschichtliche Umschreibungen, in der Regel von wenig oratorischem Schmucke, doch mit Sittenzügen, welche die Zeit charakterisiren, zuweilen durchwebt. — Wir schliessen diesen Reden seine Erklärungen über das Vater-Unser, über das apostolische und sogenannte athanasianische Symbol an.

Ins Gebiet der Dogmengeschichte gehört endlich die denkwürdige Schrift: »Ja und Nein«, »Für und Wider« (Sic et Non); wohl eines der ersten theologischen Werke A's. Wahrscheinlich schrieb er es schon vor dem Konzil von Soissons; vielleicht zu seiner eigenen Orientirung in der Patristik, als er seinen theologischen Lehrstuhl aufschlug. Möglich aber, dass er es erst später vollendet, vielleicht gar nie eigentlich der Oeffentlichkeit übergeben hat, sondern dass es nur unter seinen Schülern von Hand zu Hand ging. Er hatte den einfachen aber fruchtbaren, und für jene Zeit kühnen Gedanken, über alle Punkte von einiger Wichtigkeit aus der Dogmatik und Moral die betreffenden Stellen aus den Vätern, so weit sie ihm bekannt waren, unvermittelt für und wider — in 157 Rubriken — zusammenzustellen. Die zitirten Väter sind: Augustin, Hieronymus, Ambrosius, Hilarius, Isidor, Gregor, Beda; seltener sind die Väter der griechischen Kirche, und dann bedient er sich der lateinischen Uebersetzungen. Boethius kommt öfters vor als Theolog und als Philosoph; von den Profanschriftstellern Aristoteles nach Boethius, einigemale auch Seneka und Cicero. — So ist das Buch eine Kompilation einerseits und anderseits eine Art kritischer Vorschule in die Theologie. Eine dialektische Besprechung und Ausgleichung der Materien nach rationellen Gründen ist es aber nicht, nach der Art der späteren Scholastiker, die bejahenden und verneinenden Argumente einzuführen, und nach Widerlegung der einen zuletzt eine eigene Entscheidung auszusprechen. A. hat zu dieser Manier wohl den Anstoss gegeben, für sich selbst aber bleibt er einfach bei der Citation der Autoritäten und überlässt schliesslich das Urtheil dem Leser, dessen freien Forschungs- und Prüfungsgeist anzuregen er sich begnügte. Doch hat er über mehrere Materien, z. B.

die Trinität, in seinen späteren Schriften allerdings eine Lösung in seiner Art versucht. Das Buch war dem Publikum bis jetzt nur dem Titel nach bekannt. Wilhelm von S. Thierry erwähnt desselben in seinem Schreiben an Bernhard als eines solchen, das seinem Inhalte nach wohl eben so monströs sein werde, wie nach seinem Titel, das sich aber nicht zu Handen bringen lasse. Das ist Alles, was man davon wusste. Die Benediktiner, die eine Handschrift vor sich hatten, fanden den Druck sehr bedenklich, worüber man sich, seit man das Werk kennt, allerdings nur wundern kann. In neuerer Zeit wurde es von Cousin nach zwei aufgefundenen Handschriften (1836), und letzlich (Marburg 1851) von Henke und Lindenkohl nach einem Münchner Codex herausgegeben. Das Eigenthümlichste daran ist jedenfalls der Prolog.

Als Dichter ist A. mehr dem Namen und Rufe nach bekannt, als aus seinen Leistungen. Bei D'Amboise findet sich (S. 1136) ein lateinisches Gedicht auf die selige Jungfrau Maria. Aus der Vatikanischen Bibliothek hat Greith einige früher unbekannte elegische Gesänge herausgegeben, biblischen Inhalts, im Ganzen sechs Planctus in lateinischen Reimpaaren abgefasst. Sie enthalten die Klagen der Dina, der Tochter Jakob's; Jakob's über seine Söhne; der Töchter Israels über Jephta; David's über Abner und über Saul und Jonathan. Vielleicht fällt die Abfassung dieser elegischen Gesänge in die Zeit jenes düstern Aufenthalts zu S. Gildas-de-Rhuys. Wohl möglich, dass in einigen A. seine und seiner Heloïse Schmerzen und Klagen einkleidet. Er selbst wäre der niedergeworfene Simson, und Heloïse glaubt man zu hören aus den Klagen der Dina: »Wehe mir, Armen!.... Aber die Macht der Liebe ist die Heiligung der Schuld!.... Das jugendliche, leichtsinnige Alter, und noch nicht reif zum Prüfen, hätte wohl dürfen von den Reifern eine geringere Züchtigung erwarten.«

Für Heloïse dichtete oder sammelte A. auch ein Buch von Liedern und Sequenzen, wie er diess selbst in der Widmung seiner Sermonen ausspricht; man hat aus einem Brüsseler Manuskript sie (alle?) herausgegeben. Auch noch an-

dere geistliche Lieder — gereimte Prosa theilweise — wurde hie und da ihm zuerkannt. — Nach Heloïsens Zeugniss hat er aber auch zuallererst ihr zu Ehren weltliche Lieder gedichtet, die auf den Strassen gesungen wurden, wesswegen man ihn schon »den ersten der Troubadour's« genannt hat. Waren diese Lieder in lateinischer Sprache abgefasst, oder in der romanischen, oder gemischt? Und wo finden sich diese? Bis jetzt ist ihre Spur verloren.

Abälard und das antike Heidenthum.

Abälard nahm für den trinitarischen Gottesbegriff auch die Gedanken und Aussprüche heidnischer Philosophen, zumal eines Plato, in Anspruch. Er sah voraus, dass diese Berufung auf solche »Autoritäten« ihm allerlei Vorwürfe zuziehen werde. Er holt daher weit aus, um sich zu rechtfertigen, und er widmet dieser Rechtfertigung die erste Hälfte des 2ten Buches der »Einleitung« und das 2te Buch und einen Theil des 3ten Buches der »christlichen Theologie«. Diess gibt ihm zugleich Veranlassung, sich über das vorchristliche Heidenthum, besonders über die heidnischen Philosophen, auszusprechen.

Gleich damit rechtfertigt er sich, dass er sagt, wer ihn desshalb beschuldige, ziehe mit ihm in die gleiche Verschuldung die h. Lehrer, denn was er überhaupt für Zeugnisse aus den Philosophen beigebracht habe, das hätte er nicht aus ihren Schriften gesammelt, welche er »vielleicht niemals« — so sagt er in der christlichen Theologie, — oder deren er nur »sehr wenige« — wie er sich in der Einleitung äussert — gesehen habe, sondern (vorzüglich) aus den Büchern der h. Väter, besonders Augustins. Er geht noch weiter; die Apostel selbst treffe die Schuld, zumal den Paulus, der (Ap.-Gesch. 17, 28) sich eben auch auf Heiden zur Ueberzeugung seiner Zuhörer berufe, ja (Röm. 1, 19) es offenbar lehre, dass denselben auch das Mysterium der Trinität (!) sei geoffenbart worden.

Es liege aber auch im Interesse des christlichen Glaubens, Zeugnisse von Gegnern beizubringen, die ja nur um so unverdächtiger seien, und deren Uebereinstimmung mit dem christlichen Glauben um so annehmbarer, auch um so nöthiger. »Denn was ist dringender nothwendig zur Vertheidigung unsers Glaubens, als dass wir gegen die Unverschämtheit aller Ungläubigen aus ihnen selbst Etwas entnehmen, dadurch wir sie widerlegen, so dass, wenn die Philosophen uns angreifen, sie durch ihre Meister selbst wieder überwiesen werden?«

Ganz in Vordergrund aber zu seiner Rechtfertigung — und es ist nicht das Schlechteste, was er sagt — stellt er den Gedanken, dass »was Gaben seien, diese nothwendig von Gott seien und als solche nicht verunreinigt werden können durch die Schlechtigkeit der Menschen. Auch die göttlichen Sakramente können ja durch die Berührung der Schlechten nicht um ihre Kraft gebracht werden; es taufen im Namen der Dreieinigkeit Gottlose, oder es predigen Schlechte aller Art göttliche Worte, oder sprechen Weissagungen, oder thun bisweilen Wunder.« Hätten ja doch Dämonen, habe doch die ganze Natur (der Stern der Weisen, das Erdbeben bei der Kreuzigung Christi u. s. w.) den Herrn bezeugt, und die ganze Welt höre nicht auf, stets dessen Macht und Weisheit zu verkünden nach dem Psalmisten und Paulus. »Ferne sei es daher, dass wir glaubten, Gott, der auch das Böse selbst gut verwendet, könne nicht auch auf gute Weise alle Künste, welche seine Gaben sind, brauchen, dass auch diese seiner Majestät dienen, wie sehr auch schlechte Menschen sie missbrauchen mögen.« Es wäre geradezu unwürdig, meint er desshalb mit Augustin, »dem grössten« aller Kirchenlehrer, »wenn die philosophischen Wissenschaften, die unter den grössten Gaben Gottes zu allen Zeiten auf Erden gegolten und geblüht haben, ihren und Aller Herren nicht anerkennen und Ihm, dem Alles gehorcht, nicht dienen sollten.«

A. geht noch weiter. Er beruft sich, um sich und zugleich die vorchristlichen Philosophen, die er so gerne zitirt,

zu rechtfertigen, auf deren religiöse und sittliche Lehren und Grundsätze. Als solche Lehren führt er an die Unsterblichkeit der Seele, die künftige Vergeltung, besonders das Ideal der Tugend, das sie aufstellten. Wenn man aber meine, das »verringere ihr Heil«, dass nur die Rede bei ihnen sei von Liebe zur Tugend und nicht vielmehr von Liebe zu Gott, — »ob wir denn eine Tugend oder ein gutes Werk haben könnten, das nicht auf eine gottgemässe Weise oder um Gotteswillen wäre«? Uebrigens könne man auch das leicht bei den Philosophen finden, »dass sie das höchste Gut, welches Gott ist, sowohl als das Prinzip von Allem, d. h. als Wurzel und wirkende Ursache, wie als das Endziel feststellen, so dass alles Gute aus Liebe zu dem geschehen soll, aus dessen Gnadengabe es herkömmt.« Das sei der Glaube des Sokrates, die Lehre des Plato gewesen. Ebenso verweist A. auf die Forderung des Sokrates, der, wie er als das Ziel der ganzen Philosophie die sittliche Veredlung gesetzt habe, so auch die Reinigung des Lebens als den Weg zu diesem Ziel bezeichnet hätte. Den Plato führt er als Zeugen an, dass man mit Gebet Alles beginnen müsse; und »wer könnte genugsam jene Demuth des Pythagoras bewundern, der sich nach der Weise der Alten nicht einen Sophen, d. h. einen Weisen, sondern einen Philosophen, d. h. einen Liebhaber der Weisheit wollte nennen lassen, gleich als spräche er damit aus, dass nicht im Menschen, sondern in Gott allein die wahre Weisheit sei, und er selbst nur daran Antheil nähme und mehr verlangend darnach als geschickt darin wäre.« Wenn daher Paulus von ihnen sage, dass einige der Philosophen und heidnischen Weisen das, was sie von Gott und sonst wussten, sich vielmehr als Gott zugeschrieben hätten, und dessbalb mit Recht in Blindheit gerathen seien, so scheine diess mehr »die Minderheit als die Vielen« zu treffen. Und man solle sich nur nicht wundern über diese reinen und guten Erkenntnisse der alten Philosophen; »denn hätte Gott nicht durch reichere Gnadengaben, die er ihnen mittheilte, eben andeuten sollen, wie angenehmer ihm der sei, der mässig lebt, und sich den Genüssen dieser Welt entzieht«?

Man sieht, A. beruft sich auch auf ihr L e b e n. Und nicht bloss einige Philosophen, sondern auch viele weltliche und gelehrte Heiden hätten schon in Kraft des Naturgesetzes und der Liebe zum Guten ein solches Leben geführt, dass sie viele Christen darin beschämen und wahre Vorbilder der christlichen Mönche, Anachoreten und Kleriker geworden seien. »Mögen, ruft er in seinem gewohnten Eifer gegen die Geistlichkeit, besonders die höhere, aus, die Aebte dieser Zeit dadurch beschämt werden, denen die oberste Sorge über das mönchische Leben anvertraut ist; mögen sie wenigstens durch das Beispiel dieser Heiden angeregt in sich gehen und sich schämen, dass sie vor den Augen der Brüder, die von dürftiger Kost sich nähren, ausgesuchte und mancherlei Gerichte unverschämt verzehren. Mögen auch die christlichen Fürsten beachten, mit welchem muthigen Eifer Heiden das Recht geliebt haben.«

Von dem Leben geht er auf ihre W e r k e über: wie sie Staaten eingerichtet und das gemeinsame Leben wie das der einzelnen Stände, der Unverheiratheten und Verheiratheten, der Bürger wie der Führer angeordnet hätten, und dabei mit dem eigenen besten Beispiele in Befolgung der Gesetze vorangegangen wären. Besonders preist er die Idee der Brüderlichkeit, die ihnen dabei vorgeschwebt. »Eine solche Liebe zum Nächsten machten sie zum Band und Kitt des Staates, dass dieser ganz wie ein Bruderkreis erschien, so dass sie schon damals das apostolische Leben der ersten Kirche vorbildeten, von dem (Ap. Gesch. 4, 32) geschrieben steht.«

Kein Wunder, wenn A. in den Ausruf ausbricht: Heiden, »vielleicht der Nation, nicht aber dem Glauben nach«, seien die Philosophen gewesen, ihr Leben wie ihre Lehre drücke ganz vorzüglich die »evangelische oder apostolische Vollkommenheit« aus, und von der christlichen Religion seien sie »in nichts oder nur wenig« entfernt, auch schon »im Namen« nicht, sofern die Christen von Christus, der wahren Sophia, der Weisheit Gottes des Vaters, ihren Namen tragen, und daher in Wahrheit »Philosophen« zu nen-

nen seien, wenn sie Christum lieben, oder auch »Logiker«, sofern ihre Lehre von dem göttlichen Logos ausgehe.

Seine Ansicht fasst A. in den Worten zusammen: »In Hinsicht des Glaubens und sittlichen Wandels, gemäss der Freiheit der Liebe, sofern wir zur Gnade berufen sind, nicht gemäss der jüdischen Knechtschaft aus Furcht vor Strafe und Streben nach dem Irdischen, stimmen die Philosophen mit den Christen ganz besonders überein.«

So kühn diess klingt, so geht er doch noch weiter, das vorchristliche Heidenthum stellt er dem Christenthum näher als das Judenthum; denn eben diese werkheilige Engherzigkeit, dieser Buchstabendienst, dieser Pharisäismus des ausgearteten Judenthums sah er in repristinirter Auflage in der Kirche seiner Zeit und machte in dieser Beziehung seine bittern Erfahrungen, während ihm das klassische Heidenthum in idealer Form erschien. Viel leichter, sagt er, sei die evangelische Predigt von den Philosophen als von den Juden aufgenommen worden, sie sei ihnen nur fremd vielleicht in dem gewesen, was die Mysterien der Menschwerdung, oder der Sakramente, oder der Auferstehung betreffen.

Und fragen wir, wie denn A. sich diese Aehnlichkeit, um nicht zu sagen Identität des Evangeliums mit der heidnischen Philosophie vermittelt, so gibt er darüber selbst die bündigste Antwort. Das Christenthum ist nur »die Reformation des Naturgesetzes, dem die Philosophen folgten.« Nicht dass er das geschriebene (mosaische) Gesetz bei Seite schieben will, aber es hat ihm nur eine partikuläre Bedeutung. »Das Gesetz ist nicht Allen so gegeben worden, wie das Evangelium, sondern nur Israel, das allein aus allen Völkern zuerst berufen worden ist.« Ebendarum dürfe man auch nicht verzweifeln an dem Heile der Heiden, etwa weil sie die alttestamentlichen Sakramente des Heils nicht gehabt hätten, denn Gen. 17, 14 beziehe sich nur auf die Nachkommenschaft Abrahams; es sei die Beschneidung kein Sakrament wie die Taufe; »viel vollkommener als die Sakramente der Synagoge seien diejenigen der Kirche, ohne welche allerdings keine Verzeihung

oder Heiligung« zu hoffen sei. Sofern daher in dieser vorchristlichen Periode die Heiden, wenn auch ohne Sakramente, nur mässig und gerecht gelebt hätten, so sei Alles für sie zu hoffen. So legt A. alles Gewicht auf das Naturgesetz, das der Apostel selbst anerkenne (Röm. 2, 13), mit dem die Gerechtigkeit begonnen habe, und durch das allerdings auch ohne das geschriebene Gesetz die Menschen gerechtfertigt worden seien.

Das ist der Geist, in dem A. das antike Heidenthum auffasst. Gewiss, er kennt dasselbe nicht authentisch und aus den Quellen, sondern nur im Wiederschein seiner und der patristischen Zeit, aus deren Büchern er eine wahre Blumenlese edler Züge dieser antiken Welt mit so vieler Mühe sammelt; gewiss ist Vieles von dem, was er sagt, unhaltbar, um nicht noch mehr zu sagen, wenn er z. B. die Trinität in der Philosophie der Heiden findet, und das Mönchsthum und mittelalterliche Aszese in ihrem Leben. Und doch thut dieser, wenn auch einseitige, wenn auch theilweise falsche Enthusiasmus so wohl, welcher der Ausdruck eines Herzens ist, das sich aller Engherzigkeiten widersetzt, überall das ächt Menschliche anerkennt, und darum auch im klassischen Alterthum den Hauch Gottes spürt. Man glaubt die Alexandriner wieder zu hören, deren Richtung in der Kirche schon so lange eingeschlafen war und unter A. wieder erwachte, um durch ihn einen heilsamen Gegensatz gegen engherzigen Exklusivismus hervorzurufen. — Gewiss ist auch, dass A., indem er die vorchristliche Welt mit der christlichen zu verknüpfen suchte, zur Kenntniss einer eigentlichen organischen Stellung sowohl des vorchristlichen Heidenthums als des Judenthums nicht gekommen ist, welches letztere er eben so ungebührlich herabdrückte, wie er jenes hinaufhob; aber was als Kern ihm unantastbar bleibt, das ist eben der Grundgedanke von der Einheit alles menschliches Geistes und aller menschlichen Entwickelung.

Abälard und die weltlichen Wissenschaften.

A. hat es indessen nicht bloss mit der Rechtfertigung des antiken Heidenthums zu thun: er geht einen Schritt weiter und rechtfertigt das Studium der weltlichen Wissenschaften überhaupt, der Rhetorik, Mathematik, Grammatik, besonders Dialektik als nothwendig für das geistliche Studium. Die Dialektik sei von Nöthen (und dabei beruft er sich auf die Autorität des Augustinus) »für Lösung schwieriger Fragen«; die Arithmetik »für die Kenntniss der Mysterien der Allegorien, welche wir so häufig in der Natur der Zahlen antreffen«; die Grammatik, »sofern ohne deren Hülfe die h. Schrift nicht gelesen werden kann«; und die Rhetorik, »sofern sie den Schmuck der Beredsamkeit lehrt, mit dem die h. Schrift ganz besonders angefüllt ist«. Dabei vergisst er nicht, den Werth der Wissenschaft für die Kirche nachzuweisen in den geschichtlichen Männern der Kirche. Je reicher Einer an wissenschaftlicher Bildung vor seiner Bekehrung gewesen, um so mehr habe ein solcher nach seiner Bekehrung in den geistlichen Studien vermocht und gewirkt. »Der Apostel Paulus mag allerdings nicht grösser an Frömmigkeit als Petrus erscheinen und Augustinus als Martinus, und doch hatten die ersteren über die letzteren eine um so grössere Gnade der Wissenschaft nach ihrer Bekehrung, je stärker sie vorher in weltlicher Wissenschaft waren.«

Wenn A. auf die Vorzüge besonders der Dialektik hinwies, so war er indess nicht gemeint, ihre Fehler zu bemänteln. Aber einestheils unterscheidet er zwischen Dialektik und Sophistik; jene bestehe »in der Wahrheit« der Vernunftgründe, diese »in ihrer Aehnlichkeit«; diese gebe die falschen Beweise, jene löse ihren Trug auf. Anderntheils treffen, sagt er, selbst diese Ausschreitungen nicht die Dialektik, sondern nur ihre falsche Anwendung; nicht ihren Gebrauch, sondern ihren Missbrauch. Er vergleicht sie desshalb mit einem scharfen Schwert, »zum Verderben in der Hand des Tyrannen wie zur Vertheidigung; zum Schaden wie zum Helfen gleich gut, je nach der Absicht

dessen, der sie anwendet.« Er kommt wieder auf seine ebevorigen Gedanken zurück, mit denen er die Angriffe auf die antike Bildung zurückwies, dass keine Wissenschaft an sich vom Bösen sei; so wenig als der freie Willen und die Macht des Bösen, die gut sei und nothwendig für unser sittliches Handeln. — In der Einleitung zum 4ten Buche seiner Dialektik beklagt er sich, dass seine Nebenbuhler eine ganz neue Anklage und Schmähung gegen ihn, betreffend seine dialektische Schriftstellerei, ausgedacht hätten; sie behaupten nämlich, was nicht zum Glauben gehöre, das abzuhandeln sei einem Christen nicht erlaubt, denn diese Wissenschaft (die Dialektik) belohre nicht bloss nicht zum Glauben, sondern untergrabe denselben in den Verwickelungen ihrer Argumente. Aber, entgegnet er, selbst der Glaube würde nicht erlangt, wenn die Schriftstellerei nicht gestattet würde, denn ohne sie würde auch alle Kenntniss der Wissenschaft verloren gehen. Noch mehr: »Wenn sie behaupten, dass jene Kunst gegen den Glauben streite, so versichern sie ohne Zweifel, sie sei keine Wissenschaft. Wissenschaft ist die Erfassung der Wahrheit der Dinge, von der eine Spezies die Weisheit ist, in der der Glaube beruht. Sie ist die Bestimmung des Guten oder Nützlichen: die Wahrheit aber ist der Wahrheit niemals entgegen. Denn nicht ist das Wahre dem Wahren oder das Gute dem Guten entgegen, wie das Falsche dem Falschen sich als entgegengesetzt finden kann, sondern alles Gute ist mit sich in Uebereinstimmung und Zusammenhang.« Alles Wissen sei daher vielmehr gut, selbst dasjenige, das wirklich mit dem Bösen sich beschäftige, »welches daher auch dem Gerechten nicht fehlen darf, nicht um das Böse zu thun, sondern um vom vorher erkannten Bösen sich zu hüten«. Das sei z. B. nicht böse, wenn man wisse, was betrügen, ehebrechen sei, wohl aber es verüben. »Sollte aber irgend eine Kenntniss oder Wissenschaft böse sein, so wäre auch vom Bösen, Etwas zu wissen, und dann könnte auch Gott selbst nicht, der Alles weiss, vom Bösen freigesprochen werden, denn in ihm allein, dessen Gabe jedes Wissen ist, ist die Fülle des

Wissens«. A. sagt daher geradezu, auch die Kenntniss der Sophistik sei nothwendig zur Unterscheidung der wahren und falschen Beweisgründe. Die Falschheit müsse der Wahrheit weichen, die Dialektiker müssen die Sophisten widerlegen. Die Dialektik habe somit recht eigentlich das Prinzipat aller Philosophie, die Herrschaft aller Gelehrsamkeit. Es sei freilich nur Wenigen gegeben, in das Geheimniss dieser Wissenschaft einzudringen. Ihre Mühe mache die Leser müde, und aus Aerger über ihre Unfähigkeit »vertheidigen sie eben diese Schwäche ihres Geistes durch falsche Beschuldigungen dieser Wissenschaft, und während sie der Schmerz zum Neid entflammt, erröthen sie nicht, diejenigen herabzusetzen, die sie im Besitze dieser Kunst sehen«.

Allerdings erinnert sich A. auch des paulinischen Wortes, dass die Wissenschaft aufblähe, und gerade die Wissenschaft, als so edles Gut, sei solchem Missbrauch besonders ausgesetzt. Aber eben darin erzeige sie sich als ein Gut, dass sie sich durch Hochmuth ins Uebel verkehren lasse. »Denn wie es einiges Gute gibt, das nur aus dem Bösen hervorkommt, so gibt es einiges Böse, das aus Gutem seinen Ursprung nimmt; die Reue z. B. und die Büssung begleiten, obwohl sie vom Guten sind, die böse Handlung, so dass sie nur aus ihr entstehen. Im Gegentheil haben Stolz und Neid, obwohl sie sehr schlimm sind, ihren Ursprung nur vom Guten. Denn Niemand wird zum Stolz versucht als durch das Gute, das er an sich weiss, und Niemand beneidet den Andern, als eben wieder um dessen Vorzüge. Wenn daher Jemand auf seine Wissenschaft stolz ist, so dürfen wir nicht die Wissenschaft selbst beschuldigen wegen des Fehlers, der sich an sie angehängt hat, sondern müssen jedes für sich schätzen«. Er hält diess und Anderes (wie auch sonst noch) den Verächtern der Wissenschaft vor. »Möge das gegen jene ausreichen, die, noch einen Trost für ihre Unwissenheit suchend, sofort, wenn sie uns einige Beispiele oder Vergleichungen aus dem philosophischen Gebiete hernehmen sehen, durch die wir unsere Gedanken verdeutlichen wollen, sogleich lärmend sich

hören lassen, als ob die Naturbestimmtheiten der doch von Gott geschaffenen Dinge dem h. Glauben und den göttlichen Gründen entgegengesetzt schienen.... So sehr aber freut sich Gott in seiner eigenen Schöpfung, dass er häufig durch die Natur der Dinge selbst, die er geschaffen hat, sich lieber will abbilden lassen, als durch unsere Worte, die wir zusammengestellt oder erfunden haben, und mehr an der Aehnlichkeit der Dinge als an der Eigenthümlichkeit unserer Worte Freude hat, was auch die Schrift thut, die statt vielfacher Worte zur Schönheit der Darstellung Naturbilder vorzieht«. Und wahrlich in dieser Art, wie A. sich vertheidigt, erkennt man dasselbe Interesse einer einheitlichen Anschauung von Natur und Geist, wie oben von Heidenthum und Christenthum.

Für dieses Studium der weltlichen Disziplinen und deren Nothwendigkeit für den Geistlichen beruft sich A., wie oben für die Autorität der alten Philosophen, auf die Väter, ja auf einige Konzilien, z. B. auf ein Konzil im Jahr 826 von Eugen in Rom gehalten. Man könne ihm freilich, meint er, eine Stelle aus Hieronymus in seinem Briefe an die Jungfrau Eustochium entgegenhalten, wo dieser erzähle, wie er wegen des Studiums des Cicero vom Herrn sei gezüchtigt und gegeisselt worden; diess aber habe nur geschehen können, weil er nicht zu irgend einem Nutzen, sondern aus Reiz an der Beredsamkeit jenen Schriften obgelegen und darüber die h. Schrift vernachlässigt habe, deren rohe Sprache, wie er selbst sagte, ihn angewidert hätte. Einem Religiosen das Studium irgend einer Wissenschaft zu untersagen, dafür könne es vernünftiger Weise nur Einen Grund geben, den nämlich, »wenn etwa irgend ein grösserer Gewinn für denselben darunter nothleiden müsste«; und »so ist es ja auch, wie wir wissen, in andern Gütern zu halten, dass das Geringere zuweilen unterbrochen oder ganz unterlassen wird für das grössere Gut, das sonst vernachlässigt oder gar aufgegeben würde«.

Absolut ausgeschlossen will er von den weltlichen Disziplinen nur die Dichtkunst haben, nicht bloss weil sie Falsches enthalte, sondern auch, weil sie durch ihren eitlen

Inhalt die Seele zu dem Verlangen nach diesem Eitlen und Schändlichen, das sie enthalte, reize und von besseren Studien abziehe. Habe ein Christ Lust für die schönen Wissenschaften, wozu die dichterischen leeren Gebilde und Fabeln! »Wo ist ein Styl, wo Schmuck der Worte, die die h. Schrift nicht hätte, die ganz angefüllt ist mit Parabeln und Allegorien, und beinahe auf jeder Seite überfliesst von mystischen Anspielungen? Wo ist eine Anmuth der Rede, welche nicht die hebräische Sprache, diese Mutter der Sprache, lehrte?... Welche Gerichte könnten fehlen an der geistlichen Tafel des Herrn, d. h. in der h. Schrift, in welcher nach Gregorius ein Elephant schwimmt, und ein Lamm geht?« Den Lernbegierigen verweist er wohl auch auf die Kirchenväter, auf Hieronymus, »einen zweiten Cicero an Beredsamkeit«, auf Augustinus, »dem Aristoteles an Scharfsinn gleich«, auf Gregorius, »lieblich und anmuthig wie Boethius«.

Seltsam, dass A. die weltlichen Dichter aus dem Kreise der Literatur bannte, die er so gerne auch dem Geistlichen öffnete und geöffnet sah, — er, der selbst für Dichtkunst nicht bloss nicht unempfänglich war, sondern in frühern Jahren Lieder dichtete und sang, die auf den Strassen von Paris und in andern Städten von Mund zu Mund gingen, und der später in geistlichen Liedern sich nicht unedel versuchte. Meinte er etwa die »Jongleurs«, die den Trouveren zur Seite gingen; die in enge Banden vereinigt mancherlei Bevorrechtungen hatten, in Paris eine Genossenschaft bildeten und in einer besondern Strasse beisammen wohnten, — Leute, die in ihrer Gesammtheit zu den unsittlichsten und zügellosesten gehörten? »Warum denn, ruft er vielleicht eben mit Beziehung auf diese Menschen aus, halten Bischöfe und Lehrer der christlichen Religion die Dichter nicht fern vom Staate Gottes, die doch ein Plato aus dem weltlichen Staate ferne halten wollte? Ja wozu rufen sie an den grossen Festtagen, die ganz zum Lobe Gottes sollten angewandt werden, Possenreisser, Tänzer, Gaukler, Sänger von schlechten Liedern an ihren Tisch? Wozu bringen sie Tag und Nacht, Festtag und Sabbath in ihrer Gesellschaft zu, belohnen sie dann mit grossen Geschenken,

welche sie aus den kirchlichen Benefizien, aus den Darbringungen der Armen rauben, offenbar um sie den Dämonen zu opfern? Denn was sind solche Schauspieler, als Herolde, und so zu sagen Apostel der Dämonen, durch deren Reden und Gesten sie die armen Seelen stetsfort gefangen nehmen? Freilich was in der Kirche Gottes gesprochen wird, langweilt und ekelt diese Zuhörer. Es ist eine Last für sie, die an den Altären Christi dienen; und selbst bei der Feier der Messe, auch nur für die Dauer einer Stunde, können sie ihre Zunge von bösen Reden nicht zurückhalten. Ihr Herz verlangt nach aussen, nach der Gesellschaft der Dämonen, nach der Versammlung der Histrionen; da sind sie freigebig in ihren Gaben, da voll lauschender Aufmerksamkeit auf diese diabolische Predigt. Aber für viel zu wenig hält das noch der Teufel, dass sie das ausserhalb der h. Stätten treiben, wenn er nicht auch noch diese schändlichen Szenen in die Kirche Gottes selbst einführte.... O Schmerz, er wagt's; o Scham, er vollführt's;... und unter dem Schleier der Religion und des Gebets, wobei, um frei allen Muthwillen auszuüben, Männer wie Frauen von allen Seiten herzukommen, werden die Vigilien der Venus gefeiert.«

Die wahre und die falsche Philosophie.

Der Apologete der heidnischen Philosophie, der Fürsprech der Dialektik, als welchen wir bisher A. haben kennen lernen, ist aber ein eben so heftiger Bekämpfer der falschen Philosophen und Dialektiker, die er fast mit denselben Worten anklagt, wie Bernhard hinwiederum ihn, und denen er vorwirft, dass sie die höchste Gottesgabe — die Wissenschaft — durch ihre Gottlosigkeit um allen Werth und allen Kredit bringen, durch ihre leichtfertige Geschwätzigkeit die Dialektik jedem Religiosen verhasst machen, und eine Wissenschaft, die unschuldig sei und es nicht verdiene, in ihre Mitschuld ziehen. Die Bestreiter der kirchli-

chen Dreieinigkeitslehre meint er vornehmlich unter diesen falschen Dialektikern, ohne zu ahnen, dass er selbst von seinen Gegnern dazu gezählt werde. »Weit über alle Feinde Christi, sowohl Häretiker als Juden oder Heiden, ruft er aus, bestreiten am spitzfindigsten den Glauben der h. Trinität die modernen Professoren der Dialektik.« — Worin nun freilich diese falsche Dialektik im Unterschiede von der wahren bestehe, diess ist allerdings die nächste und wichtigste Frage, die A. nicht mit der wünschenswerthen Genauigkeit, wenigstens nicht in geordnetem Zusammenhang, beantwortet hat. Immerhin aber sind es ihm solche Dialektiker, welche an der Sache selbst, an der Erfassung der Wahrheit, kein Herzens- oder Lebensinteresse haben, sondern nur ihr Ich, ihren Hochmuth, ihre Eitelkeit in den dialektischen Fragen spielen lassen möchten, und eben darum an jede Frage in rein formalem Sinne und eitlem Interesse sich machen, und so auch mit Jedem anbinden, um zu streiten. A. ermangelt nicht, alle die warnenden Stellen der h. Schrift vor »diesen« Philosophen und dieser falsch berühmten Weisheit anzuführen und zusammenzustellen; Kol. 2, 8; 1 Kor. 11, 16; 1 Tim. 6, 20; 2 Tim. 2, 14, 23; Matth. 7, 6; freilich aber auch jene andern Stellen, dass man Rechenschaft geben solle von seinem Glauben: 1 Pet. 3, 15; Kol. 4, 6. »Denn etwas Anderes ist's, die Wahrheit durch Vergleichung und in Unterredung zu erforschen; etwas Anderes, disputirend und im Interesse der Eitelkeit Behauptungen aufzustellen. Jenes ist Sache der Frömmigkeit und hat die Erbauung zum Zweck, dieses ist ein Anlauf des Stolzes zur Eroberung von Ruhm; dort streben wir, die Einsicht, die wir nicht haben, zu erlangen; hier zu prahlen mit derjenigen, die wir uns zutrauen.« Diese falschen Dialektiker erinnern ihn an Luzifer, jenen grossen aus Hochmuth gefallenen Engel, »dessen Bild, wie es scheint, sie sich auch vorhalten«. »Um so weniger treten sie von einer Behauptung zurück — so zeichnet er sie — je mehr sie sich zutrauen mit Gründen versehen zu sein, und je grösser ihre Sicherheit ist, mit der sie sich an jedes Beliebige, es entweder zu vertheidigen oder zu bekämpfen,

wagen; ihre Anmassung ist so gross, dass sie glauben, es gebe Nichts, was mit ihrem Vernünfteln nicht könnte erfasst oder erklärt werden; und aus Verachtung aller Autoritäten rühmen sie sich, sich allein zu glauben; denn das allein nehmen sie an, wovon ihre Vernunft sie überzeugt; auf sich allein verlassen sie sich, als hätten sie Augen, die in keinem Stücke dunkeln könnten«. Wenn es solchen nur nicht gehe, wie Röm. 1, 22, 1 Kor. 1, 20 stehe; »oft folgt auf die Erkenntniss der Stolz, auf den Stolz die Blindheit, wenn man nämlich das grösste Geschenk, das man von Gott erhalten, sich zuschreibt, und so, den Geber nicht erkennend, auch die Gabe verliert, und hernach um so schlechter wird, je höher man vorher gestanden, aber dem Geber zu danken verschmäht hat.« Und nichts anderes mache zu Häretikern, als eben dieser Hochmuth. »Denn nicht die Unwissenheit macht den Häretiker, sondern der Stolz; wenn nämlich Einer aus Sucht nach Neuem sich einen Namen zu erwerben wünscht und nun sich rühmt, etwas Ungewöhnliches vorzubringen, was er gegen Alle mit Ungestüm zu vertheidigen sich bemüht, damit er Allen überlegen scheine, oder doch nicht zu unterliegen, wenn er seine Ansicht nicht mehr vertheidigen kann.«

Dieser Afterdialektik gegenüber statuirt A. als Bedingung für Erforschung oder Erkenntniss der Wahrheit zunächst die Tugend der Demuth, die sich bewusst ist, dass, was zur Erkenntniss Gottes gehöre, diess nur vernommen werden könne, wenn es Gott offenbare, wenn Gott innerlich erleuchte, wenn »der innere Magister« gegenwärtig sei. Als weiteres Postulat setzt er dann ein entsprechendes Sein und Leben in Gott und Gottes im Menschen. »Mehr vermögen wir bei Gott durch Erkenntniss, die aus religiösem Leben, als die aus Spitzfündigkeit des Geistes kommt. Sonst würde ja Gott zeigen, dass ihm mehr menschlicher Witz als Heiligkeit des Lebens gefalle. Denn was von Gott von uns mehr gefühlt wird, wird auch mehr von uns geliebt, und mit dem Fortschritt der Erkenntniss wird die Flamme der Liebe entzündet; mögen nun auch die, welche einfältig und Idioten uns

scheinen, darum heftig in ihren Empfindungen sind, nicht einmal das auszudrücken und darzustellen vermögen, was ihnen an Erkenntniss von Gott innerlich mitgetheilt wird!« Das sollen nur diejenigen beachten, welche unverschämter Weise sich den Namen der Meisterschaft im geistlichen Studium anmassen, während sie doch ihr Leben nicht bessern; und während sie fleischlich und unrein wandeln, lügen, als ob ihnen ganz besonders das Verständniss der göttlichen Geheimnisse sei enthüllt worden; die Unverschämtheit dieser falschen Christen werde durch die heidnischen Philosophen über den Haufen geworfen, »die dafür hielten, nicht sowohl durch Vernunftgründe als durch gutes Leben sei göttliche Kenntniss zu erwerben, und man habe auf sittlichem Wege vielmehr als durch Worte sie anzustreben. Gewiss »Niemand, ruft A. an einer andern Stelle aus, kann die Herrlichkeit Gottes sehen (erkennen), der sie nicht zugleich empfindet.« Und mit Berufung auf Joh. 14, 21: »Wenn nicht Gott sich selbst offenbart, so ist dann auch unsere Natur nicht im Stande, ihn zu sehen, und es wollen sich die Menschen, die voll Sündenschmutz sind, nur nicht bemühen, den Unerforschlichen mit ihrem Vernünfteln zu erfassen, sie, die weder sich selbst noch die Natur irgend eines Geschöpfes mit ihrer Vernunft zu durchdringen vermögen.«

Glauben und Erkennen.

Von der Philosophie ging A. zur Theologie über. Hierüber wie über die Anwendung der Philosophie auf die Theologie hat er sich in seiner Vorrede zur »Einleitung« ausgesprochen. Nachdem seine Schüler seine frühern Schriften über Philosophie (Dialektik) und weltliche Wissenschaften mit Begierde und nicht ohne Beifall gelesen, hätten sie geglaubt, um vieles leichter möchte er nun in das Verständniss der h. Schrift oder in die Gründe des christlichen Glaubens eindringen. Auch könnte er seine philosophische

Bahn nicht würdiger vollenden oder eine reifere Frucht aus derselben ziehen, als mit dem Studium Gottes, auf den doch billigermassen Alles bezogen werden sollte. »Ist ja doch dazu den Gläubigen gestattet, die weltlichen Wissenschaften und die Schriften der Heiden zu studiren, damit wir durch die aus ihnen geschöpften Kenntniss der Redeformen und Beweisarten um so tüchtiger werden in alle dem, was zur Kenntniss der h. Schrift oder zur Vertheidigung oder Festsetzung der Wahrheit dient. Denn je mehr der christliche Glaube von der menschlichen Vernunft abzustehen und je verwickelter er zu sein scheint (Trinitätsfrage), desto stärkerer Beweisgründe bedarf es, mit denen er zu stützen ist, besonders gegen diejenigen, welche sie bestreiten und sich Philosophen nennen.« Zu der Lösung dieser Kontroversfragen hätten seine Schüler nun ihn, der gleichsam von Klein an sich mit der Philosophie beschäftigt, besonders mit der Dialektik, dieser Meisterin aller Vernunftwissenschaft, für den rechten Mann gehalten, auch stünde es, sagen sie, seinem Alter und seiner veränderten Lebensweise, der er nun die Welt verlassen habe, wohl an; und wie er einst das Studium getrieben, um Geld zu gewinnen, so möchte er nun Seelen gewinnen, und wenigstens noch zur eilften Stunde in des Herrn Weinberg als Arbeiter kommen.

Diesem Zutrauen und Zusprechen seiner Schüler glaubte A. nachgeben zu sollen, und schrieb seine Einleitung zur Theologie mit der bescheidenen Aeusserung, dass er sich nicht sowohl anmasse, die reine Wahrheit darin zu geben, als nur eine getreue Darstellung seiner eigenen Meinung und Einsicht. Allerdings ein grosses Unternehmen und eine folgenreiche Kühnheit in jener Zeit, die Kirchenlehre nicht sowohl durch Autoritäten als durch Vernunftschlüsse beweisen zu wollen; daher gleich zu Anfang die schüchterne Bitte: »sollte ich in diesem Werke, was Gott verhüten wolle, durch meine Schuld mich von dem katholischen Sinne oder Ausdruck entfernen, so möge mir der verzeihen, der nach der Absicht die Werke beurtheilt; ich selbst bin immer bereit zu jeder Genugthuung, entweder zu verhessern oder zu vertilgen, was schlecht gesagt ist, sobald ein Gläu-

biger durch Vernunftgründe oder die Autorität der h. Schrift mich überweist.« Er kenne das Beispiel Augustins, der, obwohl so hochbegnadigt, doch Vieles an seinen Schriften später zu verbessern gefunden habe. »Dadurch belehrt werde ich nichts Irriges aus Eigendünkel vertheidigen, damit, wenn ich auch nicht frei bin vom Fehler der Unwissenheit, doch wenigstens die Anklage der Ketzerei mich nicht treffe: denn nicht die Unwissenheit macht ja den Häretiker, sondern die Hartnäckigkeit in Behauptung des Irrthums« (siehe oben).

Mit diesen Worten hat A. seine Theologie eingeleitet. Sie führen weiter auf die Art und Weise, wie er sich das Verhältniss von Glauben und Wissen, von Autorität und Vernunft, Dogma und Philosophie dachte. Da darf man sich nun allerdings nicht verhehlen, dass sich in seinen Schriften ein gewisses Schwanken zu erkennen gibt; jetzt ist er der begeistertste Lobpreiser der Erkenntniss, vornämlich in seiner ersten Periode, in der er die Einleitung geschrieben hat, — jetzt wieder erhebt er die Autorität und spricht vom »Vernünfteln«, vornämlich in seiner spätern Periode. In Wahrheit aber war zu allen Zeiten sein Bestreben, beiden, Vernunft und Offenbarung, ihr Recht angedeihen zu lassen.

Vom Glauben geht A. meistens aus. Er nennt es »eine Anmassung, über das, was alles Menschliche übersteigt, nur mit Vernunftgründen zu disputiren und nicht anders sich zu beruhigen, als bis das, was man sagt, entweder auf sinnlichem Wege oder durch menschliche Vernunft offenbar sei«, was nichts anders sei, »als Glauben und Hoffnung gänzlich aufheben«. Er denkt dabei vorzüglich an »diejenigen, welche nicht einmal mit den Philosophen an eine Unsterblichkeit der Seele glauben und einen Vergelter, und nur ganz den sinnlichen Erfahrungen hingegeben sind wie das Vieh«. Diese nennt er »die unglücklichsten aller Menschen«. Aber zwischen diesem allgemeinen Glauben als unmittelbar religiösem Bewusstsein und dem gegebenen, kirchlich vermittelten Glaubensdogma unterscheidet er selten. In der Regel meint er das Dogma, das Kirchliche; zu

diesem gegebenen verhalte sich nun der Mensch zunächst einfach glaubend, an- und aufnehmend. »So lange die Vernunft noch im Verborgenen ist, wird die Autorität genügen, und es bleibe bei dem bekannten Satze: was Allen oder der Mehrheit oder den Gelehrtesten gut scheint, dem solle nicht widersprochen werden. Es ist daher heilsam, zu glauben, was man nicht zu entwickeln vermag, zumal da das nicht für etwas Grosses zu halten ist, für dessen Entwickelung die menschliche Schwäche hinreicht, auch das nicht als Glaube zu achten ist, was wir von menschlichen Vernunftgründen getrieben annehmen müssen, auch bei Gott das kein Verdienst hat, worin man nicht Gott glaubt, der in den Heiligen spricht, sondern armseligen menschlichen Vernunftgründen, welche häufig irre gehen, und wenn es wirklich Vernunft gibt, sich kaum finden lassen«. Und schon in seiner »Einleitung« stimmt er mit Augustin überein, dass billigermassen in Allem die Autorität der menschlichen Vernunft vorgestellt werde; zumal in dem, was Gott betreffe, stütze man sich sicherer auf die Autorität als auf menschliche Urtheile. A. selbst ist, worauf er hinweist, diesen Weg gegangen in seiner Entwickelung der Trinität: erst die Autorität, dann die Vernunftgründe. Aber allerdings dann die Rechtfertigung aus Vernunftgründen! Darauf dringt er ebenso entschieden, »um jene durch diese zu stützen«, und besonders dringt er auf diese rationelle Methode gegenüber dem starren Dogmatismus, der ihm das Extrem jener Pseudodialektik war, zwischen welchen beiden Extremen er die Mitte halten wollte, in seiner Einleitung allerdings mehr gegen jenen eifernd, in seiner »christlichen Theologie« mehr gegen diese. So will er den Glauben zum Gegenstande des Wissens, d. h. begreiflich, und wenn nicht ganz begreiflich, so doch einigermassen begreiflich machen. Und diess zunächst zu Nutz und Frommen redlicher Zweifler. »Nachdem das Dogma der Trinität nach kirchlicher Festsetzung dargestellt worden ist, bleibt übrig, es gegen die Angriffe der Zweifler auch mit Analogien zu vertheidigen, denn was nützt es, darüber zu sprechen, wenn, was wir lehren

wollen, nicht so entwickelt werden kann, dass es auch verstanden wird?.... Wie also, Brüder? Sollen wir hier schweigen? Aber warum schreiben, wenn man schweigt? Warum hören, wenn man nicht erklärt? Aber wie erklären, wenn man kein Verständniss davon hat? Dieweil ich indessen nicht zweifle, dass es unter Euch, meine Freunde, solche gebe, von denen nicht bloss das Entwickelte gefasst, sondern noch, ehe es entwickelt wird, verstanden werden möchte, so will ich die nicht täuschen, welche Fassungskraft haben, während ich fürchten muss, den Ohren derer überflüssig zu sein, die nicht hiefür fähig sind.«

Ganz besonders aber betont er die Nothwendigkeit einer Rechtfertigung des Dogma's aus Vernunftgründen im apologetischen Interesse, gegenüber denjenigen, die eben auch aus Vernunftgründen, wie sie sagen, das Dogma bestreiten. Es sei billig, dass sie mit denselben Waffen geschlagen würden; sonst möchte »die Geschwätzigkeit der Feinde Christi über unsere Einfalt triumphiren«; auch möchten sie »leicht einige Idioten oder minder gelehrte Christen in den Schlingen ihrer Beweisführungen festhalten und sich diess dann zum höchsten Ruhme anrechnen«. Man müsse daher »den Thörichten nach ihrer Thorheit« antworten, und »ihre Angriffe aus ihren eigenen Rüstkammern abweisen«; ein anderes Mittel gebe es keines gegenüber denjenigen, »welche sich rühmen, mit menschlichen Gründen den Glauben anzugreifen, und sich nur um menschliche Gründe kümmern, von denen sie allein wissen wollen«. Und »da diese viele Anhänger finden, sofern fast alle Menschen fleischlich gesinnt sind und nur sehr wenige geistlich«, so bedürfe es eben um desto mehr »des Schwertes und des Schildes« der Vernunftgründe, die man denjenigen der Philosophen und Häretiker entgegenhalten müsse. »Viele Herolde des grossen Antichrists nehmen jetzt den Mund voll, um das Fundament des Glaubens — die Lehre von der Dreieinigkeit — zu erschüttern. Solcher Feinde Mund wurde einst durch Wunder verstopft, da sie mit Worten, die h. Väter aber mit Thaten kämpften. Die Wunder sind vorübergegangen, die Bosheit ist gewachsen, und

nur Eins bleibt noch übrig, dass wir, die wir nicht mit Thaten es vermögen, mit Worten kämpfen.« Man solle aber nicht sagen, es sei zur Widerlegung der Irrlehrer schon genug geschehen; man brauche nicht mehr über den Glauben zu schreiben; es bedürfe keiner weitern Arbeit, das zu eröffnen, was durch Andere schon eröffnet worden sei. Wer denn den Glauben und die Gewissen Aller schon erforscht hätte! Ob denn nicht tausend Häresien in dieser Zeit aufkommen! A. nennt solche Häretiker: Tanquelm, Peter von Bruys, und noch andere theologische Magister, »die den Lehrstuhl der Pestilenz inne haben«, deren Meinungen er angibt, doch ohne ihre Namen. Wofür denn die Väter geschrieben hätten, Einer nach dem Andern, wenn es nicht stets nothwendig gewesen wäre zur Widerlegung neuer Irrthümer? »Um die Zahl der unzähligen Ungläubigen, die ausserhalb der Kirche ist, der Juden wie der Heiden, zu übergehen, wer wagte es, alle Häresieen für so beseitigt zu halten, dass es jetzt bei uns keine Glaubensspaltungen mehr gebe oder inskünftige geben werde«? Man solle an das Gleichniss vom Unkraut und dem Weizen denken. Es könne nie an Schismatikern noch Häretikern fehlen, wenn auch nur zur Erprobung oder Aufmunterung der Gläubigen. Durch den Scharfsinn der Häresieen seien heutzutage die Magister und Doktoren gross geworden. Nur aber, setzt A. vorsichtlich bei, dürfe man, in Falle die Vertheidigung nicht siegreich aus dem Kampfe hervorginge, desswegen den Glauben selbst nicht beschuldigen oder tadeln, »der nichts desto weniger in sich stark ist, wenn Einer auch in dessen (wissenschaftlicher) Erweisung sich schwach zeigen sollte.«

Doch nicht bloss in Rücksichten nach Aussen auf die Gegner, Dialektiker, Häretiker, sondern ebensosehr in Rücksicht auf die innere Beschaffenheit und Wahrheit des Glaubens findet A. eine rationelle Betrachtung für nothwendig. Und diese Nothwendigkeit hätten auch alle Kirchenlehrer, die einerseits für das Verdienst des Glaubens sprächen, anderseits doch wieder anerkannt, ausgesprochen und darnach gehandelt. Man müsste ja sonst blind-

lings Alles annehmen, könnte Wahres nicht vom Falschen unterscheiden, hätte keine Sicherheit. »Der Glaube jedes Volkes, wie falsch er auch wäre, könnte ja dann nicht widerlegt werden, und wenn er in solche Blindheit versunken wäre, dass er jedes Idol den Gott und Schöpfer Himmels und der Erde nennete.« Jetzt aber, klagt A., gebe es leider Viele, »die einen Trost für ihre Unwissenheit darin suchen, dass sie, wenn sie Gegenstände des Glaubens lehren wollen, aber ausser Stand sich fühlen, sie auch begreiflich und verständlich darzustellen, jene Glaubensgluth ganz besonders empfehlen, welche glaubt, ehe sie erkennt, und früher zustimmt und annimmt, ehe sie nüchtern zusieht, was das selbst ist, und, ob es anzunehmen sei untersucht oder nach Vermögen prüft.«

Und hier ist der Widerspruch A's. mit sich selbst, auf den wir oben schon hingedeutet haben. Gemeiniglich, besonders in seiner »christlichen Lehre«, lässt er den Glauben vorangehen und die Prüfung und Erkenntniss erst folgen. An einigen Stellen seiner »Einleitung« spricht er sich aber so aus, als ob das Glauben erst auf das Erkennen folgen sollte; und gerne beruft er sich auf das von ihm falsch verstandene und auch von Bernhard (sofern es sich in dieser Stelle nicht um den religiösen Glauben, sondern um das menschliche Zutrauen zu einander handle) ihm als falsch verstanden vorgerückte Wort Sirachs: »wer schnell glaubt, ist leichtfertig«. Leicht aber oder schnell glaube, wer »ohne Unterschied und Prüfung« dem, was man sage, zustimme, ehe er das, wovon er überredet worden sei, auch nach Kräften untersucht habe, ob es glaubwürdig sei.

A. geht sogar in seiner Einleitung zu seiner Schrift: »Ja und Nein« so weit, dass er den Zweifel für einen nothwendigen Durchgangspunkt der zum Glauben führenden Forschung erklärt. »Das gilt als der erste Schlüssel der Weisheit, dass man fleissig oder anhaltend fragt.« Und er beruft sich hiefür auf Worte des Aristoteles in den Kategorieen, wo es heisse: zu zweifeln sei nicht unnütz. »Denn durch Zweifeln, fährt er fort, kommen wir zur Untersuchung; durch Untersuchung vernehmen wir die Wahrheit,

wie der Herr, der die Wahrheit ist, selbst gesagt hat: suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch aufgethan«. Diess habe uns auch der Herr durch sein eigenes Beispiel als 12jähriger Knabe bewiesen, »darin vielmehr die Form des fragenden Schülers uns vorhaltend als des lehrenden Meisters, obwol er doch in der vollen und vollkommenen Weisheit Gottes war.«

Wenn die Anfänge eines solchen Glaubens sofort auch nicht verdienstlich vor Gott seien, so sei er desswegen doch nicht für gänzlich unnütz zu halten, als er nachher »in der Liebe, die ihm folgt«, erhalte, was ihm gefehlt habe.

Ob nun aber eine solche rationelle Erfassung der Darstellung möglich sei, diess war der Haupt-Einwurf. A. antwortet: Nein und Ja! Ja. Wer dafür halte, dass auch in diesem Leben das, was über die Trinität gelehrt werde, gar nicht verstanden werden könne, verfalle wahrhaft »in jenen Irrthum des Häretikers Montanus, der lehrte, es hätten die Propheten in der Extase gesprochen und nicht selbst gewusst, was sie gesagt«. A. beruft sich weiter auf die Autorität der Väter zu seinen Gunsten. Denn wenn überhaupt nicht von einem Menschen »aufgeschlossen« werden könne, was man suche und aufschliessen wolle, »was denn die h. Väter gethan haben, die so viele Abhandlungen über Trinität uns hinterlassen«; gerade auch Gregor der Grosse habe z. B. die Auferstehung durch Analogie zu erweisen gesucht.. Es sei, sagt er weiter, überhaupt die Prärogative der Vernunft und ihre höchste Aufgabe, sich mit dem Uebersinnlichen zu beschäftigen, mit der Erkenntniss Gottes. Durch sichtbare Zeichen oder in einem Engel oder sonst einem Geist erscheinend habe vielleicht der unsichtbare Gott zuerst und im Anfange sich dem Menschen kund gegeben, wie man das lese vom Paradiese. »Wenn wir jedoch die Kraft der Vernunft selbst genauer erwägen, deren Eigenthümliches es ist, alles Sinnliche zu übersteigen, und das zu erforschen, was die Sinne nicht zu erreichen vermögen, so muss fürwahr, je höherer und feinerer Natur eine Sache ist, und je mehr sie sinnlicher Betrachtung ferne liegt, sie mit um so mehr Recht dem Urtheile der Vernunft

unterliegen und desto mehr das Streben der Vernunft auf sich richten. Daher auch, da in dem Vorzuge der Vernunft ganz besonders der Mensch mit dem Bilde Gottes verglichen wird, auf nichts anderes der Mensch sie mit mehr Recht und Lust hinrichten sollte, als eben auf Ihn, dessen Bild, d. h. dessen ausgeprägtere Aehnlichkeit er in ihr erhielt, und es ist auch wohl zu glauben, dass sie vielleicht für keiner Sache Verständniss geeigneter sei, als derjenigen, deren Aehnlichkeit sie vorzugsweise erlangt hat. Denn leicht ist es, aus dem Aehnlichen das Aehnliche zu erschliessen; und je ähnlicher Eines einem Andern ist, desto leichter vermag es aus sich selbst zur Erkenntniss dessèn zu gelangen, dem es verwandt ist durch seine Natur«. Es ist diess einer der kühnsten spekulativen Gedanken A's., die er aussprach, um die Erkennbarkeit Gottes (dass Gott und dass Ein Gott sei) darzuthun. Er meint geradezu, wie er diess oben schon aussprach, rationelle, dialektische Auffassung sollte besonders einem Christen möglich sein. »Wir werden nur um so mehr Schüler Christi sein, welcher die Wahrheit ist, je stärker wir durch Wahrheit der Gründe sind.... Der Sohn Gottes selbst heisst ja der Logos, die Weisheit Gottes. Daher scheint ihn ganz besonders diejenige Wissenschaft anzugehen, welche ihm auch durch den Namen verbunden ist; denn so wie wir von Christo Christen heissen, so scheint vom Logos die Logik ganz besonders sich zu benennen. Diese höchste Weisheit des höchsten Vaters hat, als sie unsere Natur annahm, um uns mit dem Lichte wahrer Weisheit zu erleuchten, und von der Liebe zur Welt zur Liebe gegen sie zu bekehren, uns gleicherweise zu Christen und wahren Philosophen gemacht. Und als er seinen Schülern jene mächtige Weisheit versprach, dadurch sie die Disputationen ihrer Gegner widerlegen könnten, versprach er ihnen in Wahrheit nächst der Liebe zu Ihm, kraft deren sie wahre Philosophen heissen, offenbar auch jene Rüstung der Vernunftgründe, dadurch sie im geistigen Weltkampfe die höchsten Logiker würden....

Wer endlich wüsste nicht, dass auch der Herr selbst in häufigen Disputationen die Juden widerlegt und nicht bloss durch die Macht der Wunder, sondern auch durch die Kraft der Worte den Glauben befestigt hat! Warum hat er nun nicht die Wunder allein angewandt, um das zu bewirken, da es ja doch auf die Juden, welche vorzüglich Zeichen verlangten, besondern Eindruck gemacht hätte? Gewiss darum nicht, weil er beschloss, uns mit seinem eigenen Beispiele zu unterweisen, wie auch wir diejenigen, welche Weisheit suchen, durch Gründe zum Glauben ziehen sollen.... Da nun jetzt die Zeit der Wunder vorbei, so bleibt nur noch die Eine Kampfart gegen die Gegner: rationeller Beweis, und diess um so mehr, je mehr bei Einsichtsvollen die Vernunftgründe mehr Macht als Wunder haben, welche auch ohne Zweifel diabolische Vorspiegelung hervorbringen kann.... Und wenn man sagt, dass auch Sophismen sich so leicht in solche Beweisart einschleichen, so ist dieses nur ein Grund weiter, die Logik zu studiren, welche zum Verständniss aller Fragen am meisten vermag«.

Anderseits ist A. sich aber auch der Unzulänglichkeit aller menschlichen Logik für die adäquate Fassung des Göttlichen bewusst, und er drückt sich darüber auf eine Weise aus, dass ein Bernhard es nicht anders hätte ausdrücken können; gleich da, wo von der Bezeichnung des göttlichen Wesens als von einer Substanz die Rede ist. »Von der Weise der Philosophen, welche die Naturen aller Dinge in 10 Kategorieen eintheilen, ist jene höchste Majestät offenbar ausgeschlossen, und die Regeln und Ueberlieferungen der Philosophen erheben sich in keiner Weise zu jener höchsten und unaussprechlichen Höhe, sondern begnügen sich mit der Erforschung der Naturen der geschaffenen Wesen.« So klar sprach es A. aus, dass das Wesen Gottes von Kategorien der Dialektik nicht umfasst werden könne. Auch nicht von den Formen und Worten der menschlichen Sprache. »Dass alle unsere Sprache für den Stand der Kreaturen vorzugsweise angepasst sei, erzeigt sich besonders aus dem Theile derselben, ohne welche kein vollkommener Redetheil besteht, aus dem Zeitwort.

Denn diese Bezeichnung der Zeit hat mit und von der Welt angefangen. Desswegen wird aber auch durch dieselbe jeder Gedanke nur als innerhalb eines Zeittheils gefasst und eingeschränkt, und als in der Zeit sich verlaufend, nicht ewig bestehend. Wenn wir daher sagen, Gott sei früher als die Welt oder existire vor den Zeiten, welcher Sinn kann in diesen Worten ein wahrer sein über das Vorhergehen Gottes und das Nachfolgen der Welt, wenn wir diese Worte nach der Weise menschlicher Ordnung fassen, nach der Bezeichnung der Zeit selbst, dass nämlich der Zeit nach Gott früher sei oder existirt habe, als die Welt, d. h. dass er in einer vergangenen Zeit gewesen sei, ehe noch die Zeit Etwas war? Wenn wir daher auf die in ihrer Art einzige Natur der Gottheit solche Redeweise, welche immer, übertragen, so müssen wir sie in einem besondern Sinne auffassen und anwenden.... Was Wunder daher, wenn Gott, der Alles unaussprechlich übersteigt, auch über jede menschliche Redeweise hinaus geht? Und da seine Erhabenheit alle Gedanken weit übertrifft, um der Gedanken willen aber die Worte sind, was Wunder, wenn er über alle Begriffe hinausgeht, er, der über die Ursachen hinaus ist? Denn viel leichter vermag noch eine Sache gedacht als ausgedrückt zu werden. Was Wunder auch, wenn Gott in sich selbst die Regeln oder Beispiele der Philosophen bricht, die er in seinen Werken so oft zu nichte macht, z. B. wenn er manches Neue gegen die Natur thut, oder manches über die Natur Hinausgehende wirkt, d. h. hinausgehend über das, was die ursprüngliche Begabung der Schöpfung vermag; wie in der Heilung des Blinden?... Beachtet daher wohl, meine Brüder und wortreichen Freunde, wie verschieden von einander göttliche und menschliche Traditionen sind, die geistlichen und die fleischlichen (niederen, animalischen) Philosophen, die Disziplinen der heiligen und der weltlichen Wissenschaften; und tadelt nicht als unbedachtsame Richter, wenn der Glaube solche Worte vorbringt, deren Verständniss eueren Disziplinen unbekannt ist. Denn gewiss ist ja, dass jede Wissenschaft und jede Abhandlung in irgend einem Fach

sich eigener Ausdrücke bedient, und jede Doktrin sich ihrer eigenthümlichen Redeweise erfreut und diejenigen, so Etwas abhandeln, es lieben, die Worte zu wechseln, weil, wie schon Cicero sagt, die Gleichförmigkeit die Mutter der Langeweile ist; und dass sie bisweilen so sehr wechseln, dass sie oft dasselbe Wort von der einen Bezeichnung so auf eine andere anwenden und übertragen, dass, wenn man der Identität des Wortes mehr als der Verschiedenheit des Sinnes folgt, man die Schriftsteller als sich selbst widersprechend fände. Um wie viel mehr also müssen diejenigen, welche über jenes in seiner Art einzige und höchste Gut abhandeln, gewisse besondere Ausdrücke haben, oder sie in einem besondern Sinne anwenden, wodurch das, was in seiner Art einzig ist, auch so vorgebracht wird. So, wenn wir die Worte von einer aus der Kreaturwelt hergenommenen Analogie auf den Schöpfer übertragen. Desswegen scheint auch bei Gott kein Wort seinen eigenen ursprünglichen Sinn beizubehalten, sondern Alles, was von Gott gesagt wird, ist in Uebertragungen und parabolischen Räthseln eingehüllt, und wird nur nach Analogie verstanden, die sich von Einer Seite her zeigte, um etwas Anderes über die unaussprechliche Majestät jetzt mehr noch im Glauben als Erkennen zu kosten. Und weil wir weniger vollgültige Analogieen finden, um das, was in seiner Art einzig ist, nachzuweisen, so können wir auch auf diesem Wege nur weniger Befriedigendes über dasselbe geben.« —

Fassen wir nun Alles, was A's. Meinung hierüber ist, in Eines zusammen, so ist es diess. Die Möglichkeit einer irgend welchen Erkenntniss und begreiflichen Erfassung der Gegenstände des Glaubens statuirt er, und zwar besonders im apologetischen Interesse. Der Schöpfer der Vernunft selbst, sagt er an einer Stelle, die von der Unzulänglichkeit der Vernunft handelt, habe auch menschliche Gründe, durch welche er den Mund der sinnlichen Menschen und der Afterdialektiker stopfen könne; aber allerdings nicht ohne Einschränkungen, die er zu jeder Periode seiner theologischen Laufbahn ausgesprochen hat. Kein Einzelner könne auf vollständige, adä-

quate Erkenntniss und Darstellung der Glaubens-Mysterien Anspruch machen. »Wenn die Väter, die über die Trinität geschrieben haben, vollständig lehren konnten, was sie wollten, und öffnen, was verschlossen war, wozu war es denn nothwendig, dass immer Einer nach dem Andern schrieb?« Was das auch für ein Gott wäre, den menschliches Vernünfteln umfassen oder menschliche Sprache darstellen könnte! »Die göttliche Trinität ist allein wahrhaft von ihr selbst erkannt.« So ist es eine Mitte zwischen adäquater Erkenntniss, die er dem Schauen gleichstellt und dem ewigen Leben vorbehält, oder vielmehr den Reinen im ewigen Leben, und einer absoluten Unbegreiflichkeit; diese Mitte, die er annimmt, nennt A. ein »Verstehen«, das er vom Erkennen unterscheidet und dem Glauben zur Seite stellt — die Stufe dieses Lebens. »Es gibt Solche, welche behaupten, dass das Mysterium der göttlichen Dreieinigkeit in diesem Leben durchaus nicht könne begriffen werden, sondern eben dieses Erkennen das ewige Leben nennen, nach dem Worte: das ist das ewige Leben, dass sie erkennen dich, dass du allein wahrer Gott bist und den du gesandt hast, Jesum Christum; und wiederum: ich werde mich in ihnen offenbaren. Aber fürwahr Etwas Anderes ist das Verstehen oder Glauben, und etwas Anderes das Erkennen oder sich Offenbaren. Unter Glaube wird nämlich verstanden ein Dafürhalten von dem, was noch nicht erschienen ist; die Erkenntniss aber ist die Erfahrung der Dinge selbst durch ihre unmittelbare Gegenwart.« A. drückt sich auch wohl so aus, dass es nur Annäherung an die Erfassung der Wahrheit hienieden gebe; z. B. wo er davon spricht, dass, wenn man Gott erkennen wolle, man sich dazu vorbereiten müsse durch gutes Leben, da sagt er: »das ist der einzige Weg, auf dem man jener Höhe des Verständnisses sich nähert, niemals aber dazu gelangt, so lange man in diesem sterblichen Fleische lebt.«

So viel — nicht mehr, nicht weniger — vindizirt A. im Grunde auch für sich und seine Leistungen. Er macht nicht den Anspruch, eine vollkommene Darstellung der Wahrheit zu geben, so klar unterscheidet er die Glaubenswahrheit

an sich von dem menschlichen Versuche, ihr Verständniss zu ermitteln; was er geben will, ist — »Wahrscheinliches, was einerseits mit der menschlichen Vernunft übereinstimmt, anderseits dem h. Glauben nicht entgegensteht«; nur »ein Schatten, nicht die Wahrheit selbst, eine Aehnlichkeit, nicht die Sache«.

Wie ganz anders erscheint freilich A., wenn man seine Ansichten nicht im Zusammenhang, als ein Ganzes, ruhig, unbefangen würdigt, sondern aus einzelnen abgerissenen Aeusserungen, mit Vorurtheil und Leidenschaftlichkeit. Wie viel Missverständniss und Deklamation hängt daher an dem, was Walther, Wilhelm, insbesondere aber Bernhard diessfalls über ihn klagen, letzterer in seinen uns bereits bekannten Briefen an die Kurie. In seinem Traktat über die Irrthümer A's. an den Papst nennt er ihn »einen neuen Theologen aus einem alten Magister«, der von Jugend an mit der dialektischen Wissenschaft gespielt habe und jetzt mit den h. Schriften wie ein Unsinniger umgehe. Alles, was im Himmel oben und was auf der Erde unten, masse er sich an zu wissen, nur das Eine: »ich weiss nicht«, kenne er nicht. Er wolle die Tiefen Gottes erforschen, und »zu uns zurückkehrend spricht er dann unaussprechliche Worte, die auszusprechen keinem Menschen erlaubt ist; und indem er bereit ist, über Alles Rechenschaft zu geben, auch über das, was über die Vernunft ist, geräth er mit der Vernunft und mit dem Glauben in Widerspruch. Denn was ist mehr gegen die Vernunft, als mit der Vernunft die Schranken der Vernunft übersteigen wollen? Und was ist mehr gegen den Glauben, als nicht glauben wollen, was man mit der Vernunft nicht erfassen kann«? — Es genügt, diese Anschuldigungen nur herzusetzen, um ihre Uebertriebenheit zu erkennen, und was daran ist, zu würdigen.

Abälard und sein Verhältniss zu den kirchlichen Symbolen.

Ueber kirchlichen Lehrbegriff und Symbole hat sich A. bei Gelegenheit der Rechtfertigung des abendländischen Zu-

satzes: »und aus dem Sohne« (gehe der h. Geist aus), gegenüber den Zulagen der griechischen Kirche ausgelassen. Einmal über die Nothwendigkeit eines kirchlichen Lehrbegriffs und zugleich das Verhältniss desselben zur Schrift. Das Symbol solle für das Bekenntniss herausstellen, was dort nur angedeutet sei, und in bestimmte Worte, in ein »Bekenntniss« fassen; oder auch Zusätze, die dort fehlen, nachtragen; — dieses letztere offenbar im Interesse bestehender kirchlicher Formeln und Lehrsätze. »Es schadet dem rechten Bekenntnisse durchaus nicht, wenn einige Worte desselben in kanonischen Schriften auch nicht sich vorfinden, denn eben desswegen sind die Symbole der Konzilien zu jenen Schriften noch hinzugethan worden, damit sie das lehren oder aussprechen, was man dort nicht offen hat. Denn wer möchte sich erinnern, dass »Trinität« oder »drei Personen in derselben«, »sich gleich und ewig«, »von denen jede Gott sei«, in jenen Schriften vorkomme, oder dass Christi Seele zur Unterwelt hinabgestiegen sei (!), oder sonst Anderes? Vieles dem Glauben fürwahr Wesentliches ist nach dem Evangelium von den Aposteln oder apostolischen Männern zugefügt worden, was aus den Worten des Evangeliums nur gar nicht erhärtet werden kann, wie die stets bewahrte unbefleckte Jungfräulichkeit der Mutter des Herrn auch nach der Geburt des Herrn, und sonst Anderes«.

Für eine Weiterentwickelung des kirchlichen Lehrbegriffs spricht sich A. gleichfalls entschieden aus; eine solche sei in dem Wesen desselben und in seiner Geschichte begründet; nur soll es eine Entwickelung sein, das spätere nichts Fremdes hineintragen in das frühere. »Wenn allerdings verboten wird, man solle den katholischen Glauben nicht anders lehren oder predigen, als in den Konzilienbeschlüssen steht, so glaube ich, man habe das »anders«, nicht in Bezug auf Verschiedenheit der Worte, sondern des Glaubens zu beziehen. Anderes nicht, nämlich nicht im entgegengesetzten Sinne. Sonst, da doch jedes dieser Konzile ein eigenthümliches Symbol verfasst oder aufgestellt hat und diese Symbole selbst in den Worten von

einander verschieden sind, und vielleicht auch in einigen Gedanken, da eins zuweilen enthält, was das andere nicht, machte sich in der That des Anathema schuldig, wer, wenn er einmal eins angenommen, die übrigen auch bekennen und annehmen würde. Ebenso könnte man durch die Annahme des ergänzenden Evangeliums Schuld auf sich laden, da Moses (Deut. 12, 32) sagt, du sollst nichts dazu oder davon thun. Aber verboten hat er etwas Entgegengesetztes, nicht die Ergänzung dessen, was der Vollkommenheit noch mangelte.« A. drückt sich auch so aus, dass nur menschliche Zusätze verboten seien. »Der Mensch soll nichts aus sich selbst zuthun; dann aber würde er aus sich etwas Anderes zufügen, wenn er das aus seinem Sinne, nicht aus der Eingebung des Geistes hernähme, von dem doch geschrieben steht (Matth. 10, 20): nicht ihr seid's, die da reden, sondern der Geist euers Vaters ist's, der in euch spricht.« Gewiss, wenn wir diese Worte A's. nicht bloss festhalten für das Verhältniss der Symbole zu einander, sondern des kirchlichen Lehrbegriffs zur h. Schrift selbst, so verliert das oben Gesagte sein Gefährliches, wiewol allerdings der spezifische Unterschied in dem Verhältniss von Schrift und Symbolen und die daherige Abhängigkeit der letzteren von der ersteren nicht genug hervorgehoben ist.

Abälard und die Väter.

A. war in seinem Studium der Väter auf Verschiedenheiten der Ansichten und Aussprüche, ja auf Widersprüche in denselben gestossen, die er sich nicht verbergen konnte, noch verbarg. In seiner Schrift: »Ja und Nein« (s. S. 100), hat er solche verschiedene oder sich widersprechende Aussprüche zusammengestellt, — ein Vorgang, aus dem später die eigentliche scholastische Form der Sentenzen erwachsen ist. In dem denkwürdigen Prologe, der dem Buche voransteht, sucht A. über diese Verschiedenheiten, ja Wider-

sprüche den Leser zu orientiren. Vor Allem solle man, beginnt er, nicht leichtfertig über diejenigen richten, durch welche die Welt selbst nach der Schrift gerichtet werde; »lieber sollen wir glauben, dass uns vielmehr die Gnade im Verständniss, als ihnen im Schreiben gefehlt hat, zu denen von der Wahrheit gesprochen ist: nicht ihr seid es, die da reden, sondern euers Vaters Geist ist's, der in euch redet.« Auch müsse man, um Ungleichheiten auszugleichen, die ungebräuchliche Redeweise und den verschiedenen Sinn derselben Bezeichnungen berücksichtigen. — Ein weiterer Punkt, auf den er aufmerksam macht, um vorkommende Widersprücke zu erklären, ist die Hinweisung auf die Korruption des Textes aus Schuld der Unwissenheit der Abschreiber, und auf die verschiedenen apokryphischen Bücher, die den Vätern untergeschoben worden, um eine Autorität zu erlangen, — eine feine Bemerkung für jene Zeit, die A. selbst nur häufiger in seinen eigenen Citaten hätte beherzigen sollen. »Wenn somit Einiges, was mit der Wahrheit nicht übereinstimmt, in den Schriften der Väter sich etwa finden sollte, so ist billig und ganz im Geiste der Demuth und der Liebe, die Alles glaubt, Alles hofft, Alles duldet, und nicht leicht an denen, die sie umfasst, Fehler argwöhnt, dass wir entweder glauben, die betreffende Stelle sei nicht getreu erklärt oder sie sei verdorben, oder dass wir anerkennen, wir verstehen sie nicht«. — Eine wesentliche Bedingung einer gesunden Interpretation sei ferner: nachzusehen, ob die betreffenden Stellen nicht von den Vätern selbst, nachdem sie zu besserer Einsicht gekommen, zurückgenommen worden seien; es sei diess wohl zu beachten; auch diess, ob die Väter nicht etwa mehr die herkömmliche Meinung, als ihre eigenen Ansichten vorbrächten, wie z. B. »im Prediger« verschiedene Personen mit ihren entgegengesetzten Meinungen redend eingeführt werden; oder ob sie nicht manches nur als Objekt der Frage und der Untersuchung denn als feste Behauptung hinstellten. Zuweilen auch hätten die Kirchenlehrer »in ihren Kommentarien einige, obwohl sehr verderbliche Meinungen von Häretikern ihren Schriften einverleibt, um in ihrem Stre-

ben nach Vollständigkeit nichts von den Alten zu übergehen.« So hätte sich Hieronymus selbst geäussert, er habe oft zu dem Seinigen Fremdes diktirt, um dem Urtheil des Lesers zu überlassen, ob es zu billigen sei oder nicht. Eben diess bekenne auch Augustinus. Manches endlich hätten die Väter, wie diess in der gewöhnlichen Redeweise oft vorkomme, mehr nach allgemeiner Meinung, als weil sich die Sache so verhielte, vorgebracht. Auch seien die Zeiten und die Ursachen von Anordnungen wohl zu unterscheiden, weil man oft finde, dass, was in einer Zeit gestattet, zu einer andern verboten, sowie was öfters im Interesse der Strenge befohlen, im Interesse der Milde bisweilen wieder ermässigt worden sei; — diess besonders bei Beurtheilung von kirchlichen Dekreten oder Kanonen. Oft auch werde dieselbe Bezeichnung von verschiedenen Schriftstellern in verschiedenem Sinne gebraucht, und auf diesem Wege löse sich schon manche Kontroverse.

Man muss bekennen, dass A. mit Zartheit und Umsicht auf die verschiedenen Weisen, die Widersprüche in den Schriften der Väter theils mit ihnen selbst, theils mit andern, theils mit der Wahrheit zu lösen, aufmerksam macht. In der That erscheinen viele Widersprüche in diesem Lichte nur als scheinbar. Er kann es sich aber nicht verhehlen, dass es auch w i r k l i c h e Widersprüche geben könne und — gebe. Wie dann? Dann habe man die Autoritäten zu vergleichen, und was von vorzüglicherem Zeugniss sei und grössere Bestätigung für sich habe, festzuhalten. Uebrigens, wenn Propheten und Apostel nicht ganz von Irrthum frei gewesen seien, »warum sich wundern, wenn in der grossen Literatur heiliger Väter einiges Irrthümliche sich vorfinde?« Bewusster Unwahrheit könne man die Heiligen ja nicht zeihen, auch nicht der Zweideutigkeit, wenn sie von Einigem anders, als die Wahrheit der Sache sich verhalte, hielten; auch nicht des Hochmuths oder der Sünde, da sie es nur gut gemeint hätten, bei Gott aber Alles nach der Absicht beurtheilt werde. Jedenfalls dürfe man diese Art von Literatur »m i t v o l l e r F r e i h e i t z u u r-

theilen« lesen, und »nicht mit der Nothwendigkeit, zu glauben«. Diese letztere vindizirt A. allein der h. Schrift.

Abälard und die h. Schrift.

Die Schrift ist nicht etwa wie die Patristik ein Gebiet für die freie wissenschaftliche Beschäftigung. Sie ist »von kanonischer Autorität«. »Wenn hier Etwas wie absurd klingt, so darf man nicht sagen: der Verfasser dieses Buches hat die Wahrheit nicht inne gehalten, sondern entweder der Codex ist fehlerhaft, oder der Erklärer hat sich geirrt, oder du verstehst es nicht«. In den Schriften der Spätern hat der Leser oder Hörer ein freies Urtheil; wenn Einer nicht Alles in ihnen glauben will oder ihm Manches darin missfällt, so ist er darum nicht tadelnswerth; »es wäre denn, dass mit deutlichen Gründen oder durch kanonische Autorität die Wahrheit und der Sachverhalt dessen, was in ihnen erzählt oder mitgetheilt ist, gestützt würde.« Anders ist es mit der h. Schrift. »In Bezug auf diese sagen, dass Etwas darin von der Wahrheit abweiche, ist häretisch; ihr muss man unzweifelhaften Glauben schenken.«

Ein so freies und doch gemässigtes Urtheil hat A. über die Väter, und zugleich eine so klare Erkenntniss des spezifischen Unterschieds der Väter und der Schrift. Diese ist ihm allein kanonisch, allein Norm des Glaubens.

Aber auch in Bezug auf die Schrift selbst lässt er gewissermassen die Kritik walten. Schon das ist hervorzuheben, dass er Korruptionen des Textes in der Schrift findet; in Markus z. B. stehe, der Herr sei um die dritte Stunde, in Johannes und Matthäus um die sechste Stunde gekreuzigt worden; Matth. 27, 9 stehe Jeremias statt Zacharias. Manches auch sei in der Schrift nur, wie diess scheine, berichtet; so wenn der Apostel von Melchisedek sage, er sei ohne Vater und Mutter und habe keinen Anfang noch Ende; nicht dass sich die Sache wirklich so verhalte, sondern nur, weil das alte Testament nichts davon berichte.

A. hat aber auch Aeusserungen, die an eine Unterschei-

dung von Wort Gottes und h. Schrift anklingen. Es gebe, sagt er, »Mehreres auf Gott sich Beziehende, das, ob es geglaubt oder nicht geglaubt werde, dem Glauben nichts verschlage, wobei wir auch keine Gefahr laufen, ob es geglaubt werde oder nicht; z. B. wenn wir glauben, dass Christus von dieser oder jener Statur gewesen sei, ob er in dieser Stadt verkündiget habe oder nicht«. Aehnlich unterscheidet er auch (s. S. 138) wesentliche und unwesentliche Stücke des Glaubens.

A. ist sich indessen allerdings nicht ganz klar in seinen Bestimmungen. Es sei gewiss, sagt er, dass auch die Propheten selbst zuweilen die Gabe der Prophetie nicht besessen und auch Falsches mitunter aus ihrem eigenen Geiste, während sie glaubten, sie hätten den Geist der Prophetie, vorgebracht hätten. Das sei ihnen zur Bewahrung der Demuth zugelassen worden, »auf dass sie um so deutlicher erkenneten, was sie durch den Geist Gottes und was sie durch den ihrigen wären, und dass sie den, der nicht lügen und nicht getäuscht werden kann, als Gnadengabe hätten, wenn sie ihn hätten; der auch nicht alle Gaben Einem mittheilt und die Seele dessen, den er erfüllt, nicht über Alles erleuchtet, sondern nur bald diess, bald jenes enthüllt, und wenn er das Eine öffnet, das Andere verschliesst.« A. erinnert auch an den Irrthum Petri in Betreff der Beschneidung, um zu beweisen, dass Propheten und Apostel nicht frei von Irrthum gewesen. In welchen Stücken sie aber frei waren und frei sein mussten, damit wir in ihren Schriften das Wort Gottes haben, das sagt A. nicht.

Nicht immer hat er indessen diesen weiten Begriff von Inspiration festgehalten; er hat ihn mehr nur hingeworfen, ohne ihn weiter zu entwickeln oder anzuwenden. Denn anderseits klebt er wieder an dem andern Extrem, an dem übertrieben-mechanischen Inspirationsbegriff, den seine Zeit von der h. Schrift hatte, wornach es z. B. einfacher Gottesbefehl im alten Testamente ist, dass die Israeliten die Egypter heimlich bestehlen sollten; und darum — gut! — Und so noch in andern Punkten und Stellen.

Abälard's System.

Die Grundstücke des Heils.

In seinem theologischen Werke: »der Einleitung«, hat A. den Anlauf zu einem System genommen; er fängt so an, als ob er das Ganze, das Wesentliche der christlichen Heilslehre übersichtlich geben wollte. Vielleicht hatte er die Absicht, ein Ganzes zu geben; denn in der Erklärung des Römerbriefes verweist er öfters, z. B. wo er von der Erlösung handelt, auf seine »Theologie«, der er die weitläufigere Erörterung vorbehalte.

Für die wesentlichen Stücke, »als worin die Summe des christlichen Heils besteht«, erklärt er »Glaube, Liebe und das Sakrament«.

Den Glauben definirt er ganz nach Hebr. 11, 1. Es ist ihm »ein Fürwahrhalten von unsichtbaren Dingen, das ist von Dingen, welche der sinnlichen Wahrnehmung nicht unterliegen; eine Annahme, dass es Einiges gibt, was nicht sichtbar ist.« Denn eben »weil Glaube ist, woran Niemand zweifelt, muss man zugeben, dass Einiges nicht sichtbar sei.« Und »nur uneigentlich nennt man das Glauben, wenn man auch in Bezug auf sichtbare Dinge von Glauben spricht.«

Diesen Begriff des Glaubens greift nun freilich Bernhard an. »Als ob unser Glaube ein solcher wäre, der in vagen und mannigfaltigen Meinungen im Ungewissen hin und herschwankte und nicht sowohl auf fester Wahrheit beruhte«! Aber B. verkennt, dass A. hier nur den Begriff des Glaubens im Allgemeinen aufstellt, und nicht den Glauben nach seinem positiven christlichen Inhalt, und dass er mit seiner Definition selbst gewiss nichts anderes sagen wollte, als der Verfasser des Hebräerbriefes.

Unter den Glauben subsumirt A. die Hoffnung, »welche die Erwartung ist, einen Vortheil zu erlangen, wenn nämlich Einer glaubt, er werde einiges Gute erhalten.« Der Glaube »bezieht sich also sowohl auf das Gegenwärtige als das Vergangene oder das Zukünftige«, während »die Hoffnung mehr auf das Gute und auf das Zukünftige geht«,

denn »die Erwartung eines Uebels ist nicht sowohl Hoffnung als Verzweiflung zu nennen«.

Die Liebe fasst A. ideal. Sie ist ihm nur dann Liebe, wenn sie eine uneigennützige, selbstsuchtlose ist und aufs rechte Ziel gerichtet. Dieses Ziel ist Gott. »Durch diese Liebe werden wir mit Gott verbunden, während wir in jener selbstsüchtigen in viele Sorgen verwickelt werden; durch sie suchen wir nur das, was Gottes ist; durch jene das Unsrige. In ihr ist Gott Ziel, d. h. letzter und oberster Grund, auf den unser ganzes Sinnen gerichtet ist, so dass wir nicht sowohl unserm als seinem Willen folgen; in jener weltlichen setzen wir uns selbst als Ziel, und es ist uns genug, wenn wir unser eigenes Verlangen erfüllen und unserm eigenen Willen gehorchen«. Da lieben wir Gott nicht um unsert-, sondern »um sein selbst willen«. Da lieben wir den Nächsten »in einer Gesinnung, in der wir wünschen, es möchte so mit ihm stehen, wie wir glauben, dass es ihm gut sei; und das wünschen wir vielmehr seinet-, als unsertwillen«; denn, setzt A. bei, man könne Einem z. B. das himmlische Leben wünschen, und nichts Besseres könne es allerdings geben als diess; aber man wünsche es nicht aus Liebe zu ihm, sondern aus selbstsüchtigen Gründen. Nun solle man aber den Menschen lieben um des Menschen willen, oder, im letzten Grunde, um Gottes willen, weil es so Gott wohlgefällig sei.

So sollen wir auch uns selbst lieben, sagt er. »Denn wenn uns befohlen wird, den Nächsten zu lieben, wie uns selbst, so sündigen wir keineswegs, sofern wir uns lieben, sondern nur, sofern wir Zweck und Ziel der Liebe in uns legen. Offenbar müssen wir, wie für Andere, so auch für uns und um unsertwillen thätig sein, so dass wir gewissermassen die Ursache dessen sind, was wir thun; aber es ist ein oberstes Ziel, und das ist Gott. Und so, was wir auch für uns thun, wenn wir anders recht handeln, das thun wir doch um Gottes willen, weil wir glauben, dass es ihm so wohlgefällig ist; die Liebe zu ihm ist der Grund unserer eigenen, so dass wir auch uns um seinetwillen, nicht ihn um unsertwillen lieben«. Alle Nützlichkeits-

Rücksichten verwirft somit A.; nur den Willen und das Wohlgefallen Gottes erkennt er an, »wiewohl es gewiss ist, dass das uns nicht unnütz sein kann«. Essen, schlafen, freien, — Alles soll der Mensch um Gotteswillen, nicht um seinetwillen; »sonst würden wir leben wie die Thiere, nur unseren eigenen Lüsten fröhnend.... Essen aber um Gotteswillen heisst: dem Körper, der des Herrn ist und uns nur anvertraut, so das Nothwendige reichen, dass er dadurch im Gehorsam gegen Ihn am Leben erhalten wird.« So mit dem Schlafen u. s. w. »Ja, selbst wenn wir für uns zu Ihm beten oder Etwas, was uns bei Ihm nützet, zu Stande bringen, soll uns nur die Liebe zu ihm dazu treiben, dadurch wir zu Ihm, den wir über Alles lieben, zu kommen wünschen«.

Unter dem Sakrament versteht A. »ein sichtbares Zeichen einer unsichtbaren Gnade Gottes«. Z. B. »wenn Einer getauft wird, ist die äussere Abwaschung des Körpers, die wir sehen, das Zeichen der innern Reinigung der Seele von der Sünde«. Ueber das Wie? hat sich A. nicht ausgesprochen. Uebrigens hielt er die Taufe für absolut nothwendig zur Tilgung der Erbsünde (Strafe), so zwar, dass alle ungetauft sterbenden Kinder verdammt werden (s. unten).

Wenn nun Glaube, Liebe und Sakrament allerdings die drei wesentlichen Heilsstücke sind, so ist doch der Glaube das Fundament der andern; »geht ihnen naturgemäss voraus«; denn »was kann gehofft, oder, wenn gehofft, geliebt werden, wenn es nicht zuvor geglaubt wird? Geglaubt aber kann es werden, sollte es auch nicht gehofft oder geliebt werden. Aus dem Glauben entspringt also die Hoffnung, wenn wir vertrauen, dass wir ein Gut durch die Barmherzigkeit Gottes erlangen werden«. Allerdings »gibt es aber Mehreres auf Gott Bezügliches, was geglaubt oder nicht geglaubt zu werden uns nicht stark beschlägt, wobei wir, glauben wir oder glauben wir nicht, keine Gefahr laufen«; z. B. ob Gott morgen Regen geben werde oder nicht, ob er diesem oder jenem Nichtswürdigen werde dereinst Gnade angedeihen lassen oder nicht. »Es genügt daher, wenn man über den Glauben zur Erbauung

redet, das allein zu behandeln und zu lehren, was, wenn es nicht geglaubt wird, Verdammniss schafft. Das aber ist Alles, was zum katholischen Glauben gehört. Denn der katholische, d. h. der allgemeine Glaube, ist ein solcher, der Allen so nothwendig ist, dass Niemand, der sich von ihm lossagt, selig werden kann. Er betrifft theils die Natur der Gottheit, theils die göttlichen Wohlthaten und alle nothwendigen Anordnungen Gottes, wie sie gewissenhaft in den Symbolen der Apostel oder der h. Väter ausgedrückt sind."

Mit diesem hat A. den Inhalt des von ihm darzustellenden Glaubens und die Art und Weise, wie er diese Dogmen zu behandeln gedenkt, kurz angedeutet. Mit der Lehre von Gott beginnt er.

Die Dogmatik. — Von Gott.

Das Dasein Gottes und dessen Einzigkeit.

Die Erkenntniss Gottes, sagt A., ist dem Menschen möglich. Einmal schon aus seiner Vernunft, in welcher der Mensch das Bild Gottes an sich trägt. „Sollte aber ein sinnlicher Beweis noch nothwendig erscheinen, um von dem Sinnlichen zum Geistigen geführt zu werden", so ist diess Andere — die Welt, „aus deren sichtbarer Beschaffenheit wir den unsichtbaren Künstler herausfinden". Er beruft sich hiefür auf Cicero, Sokrates, Anaxagoras. — Aber es ist nicht bloss ein Gott, sondern auch nur Ein Gott. Als Beweis hiefür macht A. die herrliche Ordnung und Uebereinstimmung aller Dinge in der Welt geltend, welche auf Einen Regierer schliessen lasse. „Denn es ist sicher, dass Alles in einer so viel grösseren Einigkeit und Eintracht geleitet wird, je Wenigeren die Leitung anvertraut ist. Nun wird aber anerkanntermassen nichts besser oder mit grösserer Einheit regiert, als die ganze Welt, wie schon Cicero gesagt. Sie ist daher nur Einem Regimente unterworfen." Und diesen Beweis nimmt A. nicht bloss für ein einheitliches

Regiment der Welt, sondern auch für eine einheitliche Erschaffung in Anspruch. Wie Ein Regierer, so Ein Schöpfer — beides derselbe; denn eben dieser Monismus, der aus der erhaltenen und geleiteten Welt spricht, muss in ihr ursprünglich angelegt, ihr anerschaffen sein. „Es ist nicht zu glauben, dass Mehrere zur Erschaffung der Dinge eher als zur allgemeinen Regierung derselben zusammentreten, sondern man glaubt ganz schicklich, dass von Einem alle Naturen geschaffen, wie auch erhalten werden, damit sie um so einheitlicher können regiert werden, durch je grössere Uebereinstimmung sie verbunden sind. Um so grösser aber ist ihre Uebereinstimmung, je mehr sie ganz und stets aus Einem und demselben Ursprunge herfliessen, und ihre Meisterschaft von Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit ferne ist. Geschaffen aber wurden sie zuerst, auf dass sie nachher aufs Beste regiert würden, und die geschaffen wurden, um regiert zu werden, wurden eben, indem sie geschaffen wurden, um regiert zu werden, vorbereitet und geschickt gemacht. Wie aber hätten sie dazu vorbereitet werden können, wofern sie nicht schon in ihrer Erschaffung durch die höchste gegenseitige Uebereinstimmung mit einander verbunden worden wären? Zu dieser Uebereinstimmung in der Schöpfung wie im Regiment hilft die höchste Einheit und Identität des Schöpfers, so dass daraus klar wird, wie nur Einer und ebenderselbe durchweg Schöpfer wie Regierer von Allem sei, den wir Gott und das höchste Gut nennen". Diese Einheit, fährt A. fort, liege indessen auch schon im Begriffe Gottes als des Höchsten. „Wie könnte er sonst das höchste Gut genannt werden, wenn er nicht alles übrige Gute überragte? Was aber Alles Uebrige übertrifft, kann in der That nur Einer und ein Einziger sein." Eine Mehrheit dieses höchsten Gutes wäre in sich ein Widerspruch, löste sich in sich selbst auf. Diess hält A. für hinreichende Begründung, um die Einzigkeit der göttlichen Herrlichkeit darzuthun. Freilich seien es, bekennt er, Vernunftgründe, die mehr aus dem Gebiete dessen, was sich zieme, hergenommen seien, als aus einer (logischen) Nothwendigkeit. Er habe aber diese gewählt, „weil bei Guten das immer be-

sonders gilt, was sich aus diesem Grunde (des Schicklichen) empfiehlt, und die Vernunftgründe immer mächtiger sind, welche sich zu jenem als zu dieser (der logischen Nothwendigkeit) hinneigen, zumal da, was dem sittlichen Gefühle sich empfiehlt, durch sich selbst gefällt, und uns sofort mit einer Art Macht anzieht". So macht A. von einem Wohlgefallen am Guten und von einer sittlichen Bildung des Geistes die Erkenntniss des Göttlichen abhängig. Wie heilsam es aber sei und wie schicklich, fährt er fort, Alles auf Einen besten Leiter und Schöpfer zurückzuführen, das sage wohl einem Jeden „die Vernunft des eigenen Gewissens". „Denn welche Mühe gäben wir uns wol um gute Werke, wenn wir den Gott, den wir jetzt aus Furcht und Liebe verehren, nicht kenneten? Welche Hoffnung würde die Bosheit der Mächtigen zügeln, oder sie zum Guten antreiben, wenn es umsonst wäre, einen Allergerechtesten und Mächtigsten zu glauben? Gesetzt daher, wir könnten, indem wir den Guten zu gefallen und zu nützen streben, die Hartnäckigen nicht überzeugen, sofern unsere Beweise nicht zwingender Natur sind, wenn sie doch wollen; — gut denn! aber wir halten ihnen dann Etwas entgegen, das ihnen nicht genehm ist; und damit überführen wir sie von ihrer grossen Schamlosigkeit, sofern sie das verläumden, was sie doch nicht widerlegen können, und das anderseits sich so sehr durch Gründe der Schicklichkeit wie des Nutzens empfiehlt. Wir fragen sie nämlich, aus welchen Vernunftgründen sie es vorziehen, zu glauben, dass kein Gott sei, als dass ein Gott sei, wenn sie doch zu keinem von beiden nothwendiger Weise gezwungen werden können, das eine aber durch viele Gründe empfohlen wird, das andere durch keine".

Soviel „gegen diese erste und höchste Hartnäckigkeit der Ungläubigen".

Diese „Einheit der göttlichen Substanz" nennt A. das Fundament des ganzen Gottesglaubens, und erst von ihr aus schreitet er zur Lehre von der Trinität: „Ein Herr, Ein Schöpfer, Ein Prinzip, Ein Licht, Ein Allmächtiger, Ein

Ewiger u. s. w.", das, sagt er, ist das Bekenntniss des christlichen Gottesglaubens. Und diess kann er nicht oft genug wiederholen, eben weil ihm Gefahr scheint, im Bekenntniss der Trinität das Bekenntniss der Einheit Gottes und alles Seins zu verlieren.

Trinität.

Auf die Lehre der Trinität hat nun A. den meisten Scharfsinn und die allergrösste Mühe verwandt, seine zwei Hauptbücher: die Einleitung und die christliche Theologie sind ihr hauptsächlich gewidmet. Diese Lehre war die Hauptkirchenlehre der damaligen Zeit, wie denn in ihr der ganze Christenglaube wie im Keim oder Grunde eingeschlossen liegt. Schon diess war für ihn ein Grund, sich mit ihr ausführlich zu beschäftigen; dann aber, und damit hat er das Beste ausgesprochen, schien ihm in ihr der Begriff Gottes vollendet, in ihr erst Gott „als das höchste Gut", in ihr die Herrlichkeit des absoluten Gottes gesetzt und zugleich, vom subjektiven Standpunkte aus, der rechte Weg und das wahre Mittel zur Religiosität gegeben. Diess alles führte ihn zu diesem Dogma, das, wie kein anderes, in seinen geheimnissvollen Widersprüchen der formalen Scholastik und Dialektik der Zeit ein reiches Feld bot einerseits zu Angriffen und Bekämpfungen, anderseits zu Vertheidigungen und Apologieen. A. war allzu geübter Dialektiker, um nicht die Schwierigkeiten desselben zu ermessen, die er auch offen aussprach; aber eben diese Schwierigkeiten reizten ihn, sich daran zu wagen und an ihm sich zu versuchen. „Denn was nützt's, über die Lehre zu reden, wenn, was wir lehren wollen, nicht erklärt werden kann, auf dass es verstanden wird"? Ganz begreiflich es darzustellen, darauf verzichtete er, aber doch einiges Licht in dieses Mysterium zu werfen, es bis auf einen gewissen Grad — so weit es nämlich menschlicher Erkenntniss und Darstellung möglich sei — durchsichtig zu machen, besonders gegen Zweifelsüch-

tige mit deren eigenen dialektischen Waffen zu rechtfertigen — welche unvergängliche kirchliche Lorbeeren hoffte er damit zu erwerben! Solche Gedanken hatte er, ein solches kirchlich-wissenschaftliches Werk glaubte er zu unternehmen. Und wie hat doch der Erfolg seine Erwartungen betrogen! Denn eben diese trinitarische Darstellung wurde auf zwei Kirchenversammlungen verdammt.

Fassung der Trinität im Allgemeinen.

An die Spitze der Trinitätslehre stellt A. die Einheit Gottes, und diese als „eine einfache, schlechthin ungetheilte reine Substanz“. Soviel lag ihm zunächst daran, die Gottheit (in der Trinität) rein zu fassen. Er findet nicht Ausdrücke genug, um diese Reinheit, Einfachheit darzustellen. „Sie hat keine Theile, es ist in ihr kein Accidenz, kein Unterschied zwischen Form und Materie, sie ist darum nicht zusammengesetzt, nicht auflöslich; sie ist das, was sie hat; es kann nichts in ihr sein, was nicht in Gott ist, und nichts ist in Gott, was nicht er selbst ist“ — eine völlige Einheit und Einfachheit, „ausser was die Vielheit der Personen betrifft“. Ja nicht einmal die Bezeichnung „Substanz“ will er auf Gott anwenden, oder doch nur „missbräuchlich“, weil das Wort „Substanz“ Accidenzen, Gegensätze in sich schliesst. Lieber ist ihm das Wort „Essenz“, Wesenheit. Und gleich bei diesem Punkte bringt er jene Stelle, wo er sich über die Schwierigkeit, um nicht zu sagen Unmöglichkeit, über das Göttliche ebenbürtig zu sprechen, auslässt. Und wenn er es gleichwol wagt, so thut er's nur, „um die Unverschämtheit der Pseudodialektiker abzuweisen“, deren „Disziplinen er auch betrieben“, und in dem Vertrauen, „durch menschliche Gründe, die sie allein wünschen und gelten lassen, ihnen genügen zu können“. Er sagt geradezu, für diese allein sei seine folgende Darstellung geschrieben; denn „nur wer philosophische oder dialektische Wissenschaft getrieben, vermöge seine rationelle Beweisführung zu verstehen“.

Diese Eine, göttliche Substanz, fährt A. fort, sind — Vater, Sohn und Geist, drei Personen, gleichewig u. s. w. „Wie nun aber in Gott, in dieser reinen und rein bleibenden Einheit und Substanz eine Verschiedenheit von Personen möglich sei, oder wie es möglich sei, dass, während jede Person Gott sei und doch keine Person die andere, nicht auch von mehreren Göttern, wie von mehreren Personen gesprochen werden könne", diess nachzuweisen und zu vereinen, stellt er sich als eine Hauptaufgabe. Eine schwierige Aufgabe, wie er selbst bekennt. Seine Beweisführung lässt sich darin zusammenfassen, dass er sagt: die Dreiheit sei keine sachliche, wesentliche, nicht drei Dinge, nicht Existenzen von Dingen, sondern „drei Proprietäten, eine Verschiedenheit von Relationen". Dreifach könne nämlich der Begriff der Aehnlichkeit oder Verschiedenheit gefasst werden: substanziell, numerisch, und in Hinsicht der Proprietät oder der Definition nach. In letzterer Beziehung verschieden seien „diejenigen Dinge, welche, ob sie gleich w e s e n t l i c h d i e s e l b e n sind, doch nach den ihnen eigenthümlichen Zuständen Etwas haben, das nur dem einen, nicht auch dem andern zukömmt und durch seine Definition von den andern unterschieden wird". Vernünftig sein z. B. und zweifüssig sein, seien verschiedene Prädikate, ob sie gleich einem und demselben Dinge zukommen.

Unter diesen l e t z t e r n Begriff falle nun die V e r s c h i e d e n h e i t d e r P e r s o n e n; wie man auch von einem Menschen sagen könne, er sei leiblich und psychisch und geistig; wie auch nach der Grammatik derselbe Mensch so viel als drei Personen sei; die erste Person sei in ihr diejenige, welche rede, die zweite diejenige, mit welcher, die dritte diejenige, von welcher geredet werde; und doch sei es ein und derselbe Mensch, der die erste, zweite und dritte Person (der Grammatik) sein könne. Nur sei die erste Person gewissermassen Prinzip und Wurzel der andern, und die erste und die zweite der dritten, denn wenn keine erste Person wäre, die spräche, wie könnte eine zweite sein, zu der gesprochen werde u. s. w.

Man sieht, wie A. die logischen Personen der Grammatik

und die Proprietäten dem Begriff der »Personen« in der Trinität substituirt. Er kann darum sagen, in dieser Trinität bleibe die Einheit, sie bleibe ungetheilt, ihr Wesen sei nicht weniger und nicht mehr, als das jeder einzelnen Person. Auf der andern Seite allerdings gelten ihm diese Proprietäten wieder für volle Personen; wenn man einwende, sagt er, sofern die Proprietäten nicht Dinge seien, so seien sie nichts, so unterscheide man nicht zwischen »sein« und »sein«. Aber wie sehr er sich abmüht und windet, zuletzt kommt doch Alles wieder auf ein Sein, das nur ein Sein im Zusammenhang des Satzes ist, auf ein logisches, nicht auf ein reales Existiren, gerade wie beim Anselmischen ontologischen Gottesbeweis, und so kommt A., so viel Mühe er sich gibt, beides zu vereinen, die einfache Substanz und die Dreiheit der Person, doch nicht aus den Widersprüchen heraus, so dass ihm bald nur die Substanz bleibt, und die Trinität zu einem Modalismus verschwindet, bald, im Bestreben, die Trinität hervorzuheben, die Einheit zu einer nur logischen, grammatikalischen, zu einem Gattungsbegriffe wird.

Nähere Fassung der Trinität.

Wenn A. in der Trinität die Idee der absoluten Vollkommenheit Gottes fand, so hat er diess so begründet und gewendet, dass der absolut Vollkommene — der absolut Mächtige, Weise und Gütige sein müsse. Als solchen aber fasste er den trinitarischen Gott, als Macht, Weisheit und Güte, deren Einheit eben Vollkommenheit sei. Den Vater fasst er als »jene einzige Macht seiner Majestät, welche Allmacht ist, vermöge deren er bewirken kann, was er will, und nichts seinem Willen Widerstand zu leisten vermag«. Für diese Fassung beruft er sich auf die Schrift, in der überall, was die Macht der Gottheit betreffe, dem Vater zugeschrieben werde, z. B. wenn der Sohn bitte: »Vater, erhalte sie; in deine Hände befehl' ich meinen Geist«; oder wenn es heisse: »der Vater hat auferweckt, den Sohn gesandt; der Vater hat mir übergeben« u. s. w. — Den Sohn

fasst er als die Weisheit, oder wie er sich auch ausdrückt: »Der Sohn bezeichnet die göttliche Substanz nach der Kraft der Weisheit, nach der sie nämlich alles unterscheiden und beurtheilen kann, so dass Nichts ihr verborgen bleibt; nach der sie in Allem das rechte Mass hält und bewahrt«. Er nennt diese Weisheit auch »eine Art Macht, eine gewisse Macht, sofern sie eine Macht zu unterscheiden ist«; sie ist also eigentlich nur eine Modifikation (des Wesens des Vaters) der Macht. Auch für diese Fassung beruft er sich auf die Schrift, in der dem Sohne das Urtheil, das Gericht zugeschrieben werde, überhaupt alles, was sich darauf beziehe, dass die Menschen zu bekehren seien; wie denn auch Christus die Weisheit Gottes, die Rechte, das Wort Gottes heisse, worunter er mit Augustin und Gregorius das intelligible Wort, den sowohl gedachten als ausgesprochenen Begriff versteht. — Den heiligen Geist endlich fasst A., nach Augustin, als die Liebe, Güte; er ist »die göttliche Substanz nach der Gnade ihrer Güte, nach der Gott will, dass Alles auf's Beste geschehe; nach der er Alles, was er mit der höchsten Weisheit gegründet hat, mit der höchsten Güte leitet, zum besten Ziele führt, auch das Böse dazu benutzend«. Diese Güte »ist die rechtmässige Ursache, die Allem, was ist, vorangegangen ist, und nach der Gott alles Einzelne, so gut er vermag und es recht ist, gut macht«; sie ist »der gute Affekt (Effekt) gegen die Geschöpfe«. Auch dafür beruft sich A. wiederum auf die Schrift, in der »Alles, was sich auf die Wirkung der göttlichen Gnade und auf die Güte der göttlichen Liebe bezieht, dem h. Geist zugeschrieben wird, wie die Vergebung der Sünden und alle Mittheilung jeglicher Gaben, die aus seiner blossen Güte, nicht aber aus unsern Verdiensten herkommt, als: die Wiedergeburt in der Taufe zur Verzeihung der Sünden, die Konfirmation durch die Handauflegung des Bischofs, und die übrigen Sakramente, so dass aus diesem klar wird, dass in ihm der Affekt der göttlichen Güte und die Anmuth der göttlichen Gnade bezeichnet werde«. Schon im gewöhnlichen Leben, meint A., »werden ja durch den Hauch (spiritus) unseres Mundes die Stimmungen der Seele offenbar,

sofern wir entweder vor Liebe oder vor Bekümmerniss seufzen«.

Alle drei, Vater, Sohn und Geist, sieht er — nach der alten Exegese — schon in den ersten Worten der Genesis: »Im Anfang (der Sohn) schuf Gott (Vater) Himmel und Erde, und der Geist Gottes schwebete über den Wassern«.

Die Einheit aber dieser Dreie — Macht, Weisheit, Güte; Sein, Erkennen, Wollen — ist (nach A.) eben »die höchste Vollkommenheit«; darum in dieser Einheit die in derselben nothwendig begründete Dreiheit. Kein Moment ohne das andere: nicht die Macht ohne die Weisheit, »sonst wäre die Macht, weil Allmacht, nur um so verderblicher«; nicht die Weisheit ohne die Macht, »sonst wäre sie ohnmächtig«; nicht die Macht und Weisheit ohne die Güte, »sonst hätten sie keine guten Ziele, wären doppelt geneigt zum Schaden, würden auch keine Hoffnung ihrer Wohlthaten darbieten«. Da aber alle drei verbunden sind, so besteht die göttliche Vollkommenheit eben darin, dass Gott kann, was er weiss und will; weiss, was er will und kann, und will, was er kann und weiss. Der Allmächtige, der, eben als die Allmacht, Alles was er denkt, wirklich zu machen die Kraft hat, der, als die Weisheit, Alles so denkt, wie es am besten ist, will auch nur das durch seine Weisheit für das Beste Erkannte (vergl. unten S. 159).

A. schlägt noch einen andern Weg ein, um die Idee der Dreieinigkeit als die »Vollendung des höchsten Gutes« nachzuweisen. Er sucht sie von unten herauf, subjektiv, durch die Idee der Religion zu begründen. »Zweierlei ist es, was uns Gott schlechthin unterthan macht, Furcht und Liebe. Macht und Weisheit bewirken vorzugsweise Furcht, da wir in ihnen das Bewusstsein haben, dass der, welcher unser Richter ist, alle unsere Vergehen strafen kann, und nichts ihm verborgen ist. Die Güte aber gehört der Liebe an, so dass wir den, den wir als den gütigsten haben, auch ganz vorzüglich lieben«. Und nicht blos um Liebe und Furcht den Menschen einzuflössen, dient diese Trinitätslehre, sondern auch ganz besonders, »um alle Werke Gottes den Menschen als göttlich zu empfehlen, sofern man glaubt,

alles, was er thue, geschehe auf's Beste, als der Alles, was er will, bewirken kann, und in Allem Mass zu halten weiss, und Alles auf's Beste von Statten geben lässt«.

A. konnte es sich indess nicht verhehlen, dass sich hier von selbst die Frage aufdrang, warum man, da doch Gott, wie mächtig und weise, so auch gerecht, ewig, barmherzig sei, also unendlich Vieles von ihm ausgesagt werden könne, nur — drei Personen und nicht mehrere in Gott unterscheide? Das zu bestimmen, entgegnete er aber, sei nicht seine Sache, sondern das beruhe auf göttlicher Autorität, auf kirchlicher Ueberlieferung, wie ja auch in der Philosophie Manches auf Autorität beruhe, wie viel mehr in göttlichen Dingen! Uebrigens ein rationeller, innerer Grund dafür läge eben darin, dass so das »höchste Gut« am reinsten dargestellt, oder die Religion am besten empfohlen werde.

Die Proprietäten (in der Dreieinigkeit) und ihr Verhältniss.

Als die Proprietät des Vaters bezeichnet A., dass er „ungezeugt" sei, „sein Sein von sich selbst, nicht von einem Andern habe", seine „Aseität", die „Allmacht"; als das Eigenthümliche des Sohnes, dass er vom Vater „gezeugt", nicht geschaffen oder gemacht, „eine gewisse Macht", die Weisheit sei; als das Eigenthümliche des hl. Geistes, dass er „von beiden ausgehe", dass er die „Güte" Gottes sei.

Wie diese Proprietäten jeder Person als solcher eigenthümlich zukommen, wodurch sich eben die eine von der andern unterscheide, so „werden auch gemäss den Proprietäten der Personen einige Werke in besonderer Weise einer Person zugeschrieben"; z. B. die Menschwerdung dem Sohne, die Erneuerung dem Geiste. Gleichwohl aber „tragen wir kein Bedenken auszusprechen, dass nach ihrer (der Personen in der Trinität) Natur in einer Einheit die einzelnen stehen, so dass, obwohl die Weisheit dem Sohne, die Liebe dem h. Geiste vorzugsweise zugeschrieben wird, doch sowohl der Vater, wie der h. Geist, oder

auch die ganze Trinität die Weisheit ist, und ebenso der Vater selbst, wie der Sohn, die Liebe genannt werden kann. Ebenso, obwohl der Vater eigenthümlich allmächtig heisst, kann man auch vom Sohne oder h. Geiste sagen, dass er allmächtig sei, wie der Vater«. Denn allerdings »ist nicht eine Person die andere, aber sie ist das selbst, was die andere, und, der — Vater ist, ist nicht Sohn oder h. Geist, aber doch was der Vater, das ist der Sohn und der h. Geist, und umgekehrt, wesswegen man daher von jeder Person sagen kann, sie sei mächtig und weise und gütig«. Mit Recht konnte A. dessbalb die ihm diessfalls gemachten Zulagen in seiner Apologie oder Konfession (s. o. S. 90) zurückweisen.

Und wie mit den Proprietäten, so sei es auch mit den Werken. Obwohl sie in besonderer Weise von jeder einzeln nur ausgesagt werden können, so werden sie doch eben vermöge der Einheit der Natur auch wieder von allen prädizirt. „Dem Sohne allein zwar wird die Fleischwerdung zugeschrieben, aber die ganze Trinität ist darin wirksam gewesen«. Ebendarum »ist auch die Anrufung Gottes eine Anrufung der Trinität — im Namen der Einen und ungetheilten Trinität, — damit, wie die Operation der drei Personen eine ungetheilte, so auch die Anrufung derselben unzertrennlich ist. Denn leicht glaubt man, dass derjenige das Gute, um das man ihn bittet, thun werde, der es auch, wie er will, bewirken kann, und als die Güte selbst anerkannt wird". Nur dürfe man, warnt A., daraus nicht folgern, „dass die eine Person sich schlechthin auf gleiche Weise verhalte, wie die andere, da sie doch in ihren Proprietäten verschieden seien; dass die eine Person die andere sei, obwohl sie das sei, was die andere sei". Obwohl z. B. wie der Vater, so der Sohn und h. Geist allmächtig genannt werden können, „so hat doch der Vater das ausserdem, dass er allein von sich selbst das Sein hat, der Sohn, dass er allein gezeugt ist, der h. Geist, dass er allein ausgeht". Besonders von der Proprietät des Vaters hebt er diess hervor, dass er „von keinem Andern sei, weder das Sein, noch das Können habe, sondern von und durch sich selbst",

während die beiden andern Personen der Trinität „ihre Existenz nothwendig von ihm haben und nicht durch sich selbst existiren". Ganz in der Weise, in der A. auch die Allmacht zur Grundeigenschaft macht, und die andern mehr nur zu nähern Bestimmungen derselben, wodurch konsequent ein Subordinations-Verhältniss der Personen entsteht, das mit dem reinen Begriff der Trinität streitet.

Analogieen.

A. hält es nicht ausser Wegs, diese Lehre von der Einheit des göttlichen Wesens und der Dreiheit der Personen „durch zutreffende Analogieen" gegen die Zweifler zu verdeutlichen und zu vertheidigen. Er führt das Bild von der Quelle, dem Bach und dem See an, das Anselm vorzugsweise benutzt und aus des Augustinus Brief an den Papst Laurentius entlehnt habe. Er findet aber diese Analogie unzureichend. Es solle, sage man, dasselbe Wesen der drei Personen bezeichnen: wie der Sohn aus dem Vater sei und von beiden der Geist, so sei es mit demselben Wasser der Quelle, welches zum Bach fortfliesse, woraus der See werde. Aber die Identität der Substanz werde durch diese Analogie verkümmert, sofern dasselbe Wasser nicht zugleich das der Quelle, des Baches und des Sees sei, sondern erst in der Zeitfolge dazu werde. Vielmehr sei in derselben Zeit wesentlich das Wasser der Quelle ein anderes, als das des Baches und des Sees; daher stimme diese Vergleichung zu jener Häresie — Sabellianismus, — welche die Proprietäten der Personen in einen bloss temporellen Unterschied verwandle, so dass sie dieselbe Person, wann sie wolle, Vater, wann sie wolle, Sohn oder h. Geist werden lasse.

A. führt eine andere gewöhnliche Analogie an: die Sonne, der Sonnenglanz, die Sonnenwärme. (Glanz gleich Sohn, Hitze gleich Geist.) Der Glanz scheine ohnehin ganz gut zur Weisheit zu passen, wie die Wärme zur Liebe. Aber „weil auch nach den Philosophen die Substanz der Sonne selbst das nicht ist, was ihr Glanz oder ihre Wärme, noch

die Wärme zugleich von der Sonne und dem Glanze ist (wie der Geist vom Vater und Sohn ausgeht), und mehr von der Substanz der Sonne zu sein scheint (somit sich mehr auf den Sohn bezieht)", so sei diese Analogie nicht zutreffend.

Eine andere Analogie ist die schon angeführte grammatische: erste, zweite und dritte Person. „Denn wie dieselbe Sache, welche die erste Person ist, die zweite oder dritte ist, so ist's auch in Gott".

Aber auch diese Analogie aus der „für Schüler bestimmten" Grammatik genügt eben desshalb nicht. A. möchte eine Analogie aus dem Weltlichen und Sichtbaren, durch welche man sich zu dem Unsichtbaren und zur göttlichen Natur erheben könnte, und eine Analogie zugleich, bei welcher die Substanz durchweg dieselbe sei, und doch die Proprietäten unvermischt bleiben. Er findet nun hiefür, zunächst für das Verhältniss vom Vater und dem Gezeugten, die Analogie von Materie und Form, und für die Dreieinigkeit überhaupt zur Versinnlichung das Bild eines aus Erz verfertigten königlichen Siegels. In diesem Siegel „ist das Erz (gleich Vater) die Materie, woraus es, das Siegel, besteht; indem dann die Figur des königlichen Bildes vom Künstler eingeschnitten wird, ist das Erz Siegel (gleich Sohn, Weisheit), das zum Siegeln der Briefe auf Wachs gedrückt werden kann"; durch diese beiden (Materie und Figur) hat es seine vollkommene materielle und formelle Existenz erhalten, ist durch ihr Zusammentreffen vollendet. Denn das Siegel ist nichts anderes, als ein auf solche Art geformtes Erz. „Und wie das Siegel in der Form der ihm eingedrückten Figur besteht, so heisst es vom Sohne, dass er allein in der Form (Gestalt) Gottes sei, und er wird die Figur seiner Substanz, oder das Bild selbst des Vaters, das ist die ausgesprochene Aehnlichkeit desselben, genannt, da der Sohn selbst mit dem Vater durch eine solche Verwandtschaft, um mich so auszudrücken, vereinigt ist, dass er nicht bloss von derselben Substanz mit dem Vater ist, sondern aus der Substanz selbst des Vaters«.

Es ist also wesentliche Gleichheit zwischen dem Erz (oder Wachs), welches Materie, und dem ehernen

Siegel, dessen Stoff es ist, aber beide bewahren ihre Proprietäten, sofern, was dem Erze zukömmt, etwas Anderes ist, als was dem Siegel zukömmt. Ebenso ist das Verhältniss beider dem von Vater und Sohn analog, sofern bei aller wesentlichen Identität doch das Siegel (gleich Sohn) aus Erz ist, nicht umgekehrt das Erz aus dem Siegel. Eben so wenig ist aber auch das Erz die Materie seiner selbst, obwohl es die Materie des Siegels ist, welches selbst Erz ist, denn nicht wird das Erz aus Erz; — der Vater macht nicht sich selbst zum Sohne; und obgleich die Materie dasselbe ist, was das daraus Geformte, so ist doch keineswegs das Geformte der Stoff, noch der Stoff das Geformte.

Bis hieher hat A. diese Analogie nur von einem zweifachen Verhältnisse aus — Vater und Sohn — betrachtet. Er geht nun aber einen Schritt weiter. Nachdem aus dem Erz durch die eingeschnittene Figur das Siegel geformt ist, kann es zum Siegeln gebraucht werden, ist es siegelfähig, wenn es auch nicht wirklich siegelte. Indem dies geschieht, das bloss noch Mögliche wirklich, das Siegelfähige in's Wachs gedrückt, das siegelbare Siegel zum siegelnden Siegel (gleich h. Geist) wird, erscheint ein dreifacher Unterschied, in der einen Substanz des Erzes drei Proprietäten: Erz, Siegel (gleich Siegelfähiges), Siegel (gleich Siegelndes). Das eherne Siegel hat sein Sein aus dem Erz, und aus dem einen und dem andern sein Dasein als Siegel (wie in der Trinität), und so hat jedes etwas, was das andere nicht hat. Und diess führt A. bis in's Ermüdende aus. Aber auch diese Analogie, auf welche er sich so viel zu Gute thut, hat ihre Unzulänglichkeit, die sofort in die Augen springt. Wie verschieden ist gleich das Subjekt! Denn nicht das Erz macht sich zum Siegel, sondern ein Fremder, der Künstler, macht aus dem Erz das Siegel, und nicht das Erz und das Siegelbare drücken das Siegel auf, sondern der Siegelnde, und ebenso ist die Figur des Siegels nicht vom Erz, sondern eines fremden, eines Königs; — und so hinkt diese Analogie noch in vielen andern Stücken. Und ebenso jene andere von Gattung und Art, jene als die Substanz an sich, diese als die Form derselben gefasst. A. fühlt es selbst, es

seien eben alle Analogieen unzureichend. »Schon jede Sache hat ihre Eigenthümlichkeit, durch welche sie sich von allen andern unterscheidet; um wie viel weiter aber die Herrlichkeit der göttlichen Natur von den übrigen Naturen, welche sie gegründet hat, ferne steht, um so weniger zutreffende Aehnlichkeiten finden wir in ihnen, durch welche wir im Stande wären, in Bezug auf sie ein Genüge zu leisten«.

Der Ausgang des h. Geistes.

Weitläufig — nach verschiedenen Seiten hin — hat sich A. über den h. Geist ausgelassen; und es ist von Wichtigkeit, seine eigenthümlichen Ansichten hierüber kennen zu lernen. Die Proprietät desselben ist, dass er »ausgehe«, es liege diess schon in seinem Namen »Spiritus«: der »wehende und gewehte«: im Unterschiede vom »Gezeugt werden«, was dem Sohne eigenthümlich. Auch stimme damit ganz gut zusammen, dass dem h. Geist die Güte, Liebe eigenthümlich zugeschrieben werde; denn die Güte sei nicht »eine gewisse Macht oder Weisheit« in Gott: »Keiner ist in dem, dass er gütig ist, entweder weise oder mächtig«; sie sei nicht, was die Weisheit sei, die »eine gewisse Macht, eine Art von Macht sei«, keine der Macht inhärirende Eigenschaft gleich jener, so dass man vom h. Geiste sagen könnte oder müsste, wie vom Sohne, er sei aus der Substanz des Vaters, obwohl beide allerdings vom Vater seien. Sondern die Liebe sei mehr »ein Affekt«, beziehe sich »mehr auf die freie liebevolle Gesinnung und Thätigkeit der Seele«, und sei als solche »mehr als Effekt, in ihrer Aeusserung« zu fassen.

Man sieht, diese Liebe, dieser so gefasste h. Geist bildet dem A. den Uebergang zur Welt. Denn die Liebe, argumentirt er weiter, »kann nicht unter Wenigeren statt finden, wie schon Gregor sagt, als unter Zweien; denn von Niemandem sagt man, er liebe sich selbst im eigentlichen Sinne, oder er ist gegen sich selbst gütig, sondern er ist es gegen einen Andern. Er erstreckt sich durch die Liebe auf einen Andern, auf dass Liebe sein kann, und jeder

geht von sich gewissermassen aus auf den Anderen, wenn er liebt, um sich ihm durch Liebe zu verbinden«. Am allerwenigsten »aber kann von Gott gesagt werden, dass er gegen sich selbst gütige und liebevolle Gesinnungen habe, da er bedürfnisslos ist, er auch, wenn er gegen sich gütig sein könnte, dann aus Güte in sich (verschlossen) bliebe«. Das »Ausgehen« Gottes ist daher ein »Herausgehen von sich in Liebe« auf ein Anderes, und dieses Andere ist — die Welt, sind »die Kreaturen, die der Wohlthaten der göttlichen Gnade bedürfen, nicht allein, auf dass sie seien, sondern auch dass sie gut seien«; und »vermöge dieses Affekts der Güte und Liebe, die er gegen die Kreaturen hat, heisst Gott gerade gütig«. In dieser Beziehung — nach Aussen, der Welt zu — nennt A. den h. Geist mit den Platonikern gleichsam »die Seele unserer Seelen«, und »unsere Seelen sind gewissermassen seine Leiber, von ihm mit den Gaben seiner Gnade befruchtet«.

Doch kennt A. auch ein Verhältniss des h. Geistes zu sich selbst, nach Innen, abgesehen von der Welt; und man thut ihm Unrecht, wenn man diese Einsicht ihm abspricht. Er könnte sonst nichts von einem immanenten Verhältniss der Trinität wissen, sondern er müsste diese sofort in die Welt übergehen lassen. Nun unterscheidet er aber im h. Geist einen Affekt desselben — die reine Gesinnung, und einen Effekt — die Aeusserung dieser Gesinnung; nach jenem ist das Ausgehen des Geistes »ein ewiges, weil er es so von Ewigkeit her will«; nach diesem ein »zeitliches: denn diesen Affekt hat der h. Geist von Ewigkeit her so gehabt, dass er ihn in Wirkung treten liess, wann er voraus sah, dass er in Wirkung treten sollte«. A. fasst auch den Unterschied so, dass er von dem h. Geist als solchem, und dann, sofern er Seele der Welt ist, redet. Jener Name bedeute des h. Geistes »Natur«, dieser sein »Geschäft«. »Wenn man den h. Geist mehr Seele als Geist nennt, gleichsam vom Beseelen, das ist vom Beleben der Kreaturen durch die Geschenke seiner Gnade, so war allerdings jener Geist nicht immer Seele, d. h. nicht immer belebend, weil, so lange noch nicht Kreaturen waren, um

ihnen seine Gaben mitzutheilen, er diese Mittheilung an sie nicht ausüben konnte. Daher haben auch die Philosophen (Plato) denselben Geist, der in seinem eigenen Sein wesentlich und von Ewigkeit her besteht, einen Anfang nehmen lassen mit Rücksicht auf seine Wirkungen, und von daher ihn mehr »Weltseele« als Geist benannt.... Wie wir bekennen, dass die himmlischen Geister zwar stets Geister, aber nicht immer Engel sind, desswegen, weil Engel der Name des Amtes, nicht der Natur ist, und dass unser Herr J. Christus nach seiner Menschheit einen Anfang genommen habe, nach seiner Gottheit aber ewig sei: so sagen wir auch, dass der h. Geist nach der Substanz seines Wesens ewig sei, nach seinen Wirkungen und Aeusserungen aber einen Anfang genommen habe, was freilich heisst, dass vielmehr seine Aeusserungen, als er selbst, angefangen hätten«.

Noch bestimmter weist A. auf diesen Unterschied hin in seiner Dialektik, und eben damit auch auf den immerhin waltenden Unterschied der platonischen Weltseele und des h. Geistes im kirchlich-christlichen Bekenntniss. Es gebe, sagt er da, Einige unter den Katholiken, welche, der Aehnlichkeit allzusehr nachgehend, im höchsten Gott (des Plato) den Vater, im Nous den Sohn verstehen, aus welchem die Weltseele hervorgehe. Aber diese platonische Ansicht sei darin irrthümlich, dass sie, was sie Weltseele nenne, nicht gleich ewig mit Gott fasse, sondern als von Gott nach Art der Kreaturen seinen Ursprung nehmend; der h. Geist aber sei sowohl mit dem Vater, wie dem Sohne gleich wesentlich und gleich ewig, daher in keiner Weise dem katholischen Glauben zugemuthet werden dürfe, anzunehmen, was dem Plato über die Weltseele auszusagen gefallen habe.

Wenn A. daher allerdings sagt, der h. Geist sei „nach seiner Eigenthümlichkeit" nicht aus der Substanz der Vaters, zunächst, um die Proprietät des Sohnes zu wahren, der als „gezeugt" ebendesswegen allein aus der Substanz des Vaters sei, so erklärt er dagegen, dass der h. Geist Eine Substanz mit dem Vater und dem Sohne sei, aber aus diesen „mehr hervorgehend". Und es ist diess ganz

konsequent und auch nach seinen Absichten ganz unverfänglich (s. o. S. 90).

Diese „beiden Arten von Ausgang des h. Geistes", sowohl nach dem Affekt oder der „Wirkungskraft", als nach „der Wirkung", seien, fährt A. fort, schon von den Vätern unterschieden worden. Er nennt Beda, Augustinus, die, besonders letzterer, an dem h. Geiste unterscheiden: „wiefern er mitgetheilt wird und wiefern er mittheilbar, mittheilfähig ist". „Denn, wenn er nur ausginge, wenn er gegeben würde, so würde er allerdings nicht vorher sein, als wenn er gegeben würde". Nun könne aber ein Geschenk sein, ehe es gegeben würde, ein Geschenktes aber könne es in keiner Art genannt werden, wenn es nicht gegeben werde. Es gebe freilich Einige, — eben Augustin — „welche die Liebe Gottes nicht bloss auf die Kreaturen, sondern auch von einer Person (in der Trinität) auf die andere erstrecken lassen, so dass nämlich die Liebe des Vaters gegen den Sohn, und des Sohnes gegen den Vater der Geist selbst sei". A. ist sich dieses Unterschiedes von Augustinus wohl bewusst. Er kennt auch die Gründe dieser Augustinischen Betrachtungsweise. Wenn man nämlich den h. Geist nicht als die Liebe des Vaters und Sohnes sich denke, so schiene damit der h. Geist selbst und die Trinität in ihrer ewigen Nothwendigkeit in Frage gestellt. „Denn es könnte ja sein, dass einmal keine Kreatur wäre, da keine mit Nothwendigkeit ist, und daraus könnte als nothwendige Folge sich zu ergeben erscheinen, dass auch die Liebe selbst (der Effekt des h. Geistes) gegen die Kreaturen nicht nothwendig sei, also auch der h. Geist nicht nothwendig, den wir Gottes Affekt selbst nennen". Wenn man nun aber die Liebe Gottes nicht bloss als gegen die Kreaturen, sondern auch als diejenige der einen Person gegen die andere fasse, so vermeide man, könnte man sagen, diesen Uebelstand. Wenn nun A. d i e s e immanente Auffassung der Liebe, des h. Geistes, verwirft, so hat er damit durchaus nicht die Ewigkeit des Geistes bestritten; nur fasst er, wenn er den h. Geist abgesehen von allen Kreaturen darstellt, ihn anders, nämlich mehr als die nothwendig ewige Potenz des zeitlich Mitgetheilten, und die Liebe und Güte,

die er ihm mit Augustin ist, als das, worin in Gott von Ewigkeit her alle Möglichkeit einer Welt gelegen habe und habe liegen müssen, da sie wirklich geworden, Gott aber ewig das gleiche Gut sei. „Wenn vielleicht auch die Kreaturen selbst nicht mit Nothwendigkeit sind, weil sie nämlich, mit Rücksicht auf ihre eigene Natur, möglicherweise nicht sein können, so hat doch die Liebe Gottes gegen sie so nothwendig ihr Sein, dass ohne sie Gott überhaupt nicht sein könnte, da er gemäss seiner eigenen Natur sowohl diese seine Liebe, als jegliches Gute so haben muss, dass er es auf keine Weise entbehren kann, da er, als in Allem unveränderlich, in keinerlei Art weder ein niederes Gut, als er ist, noch ein grösseres Gut anerkanntermassen sein kann." Dabei verweist er auch auf seine Lehre von Gottes „Allmacht". Die Augustinische Darstellung des h. Geistes, als der gegenseitigen Liebe des Vaters und Sohnes, scheint ihm dagegen mit dem Begriff Gottes, als des absolut Selbstständigen, zu streiten. „Man kann den h. Geist doch unmöglich das Geschenk des Vaters an den Sohn und umgekehrt nennen, denn er kann doch demjenigen in keinerlei Art gegeben werden, dem er nicht fehlen kann, d. h. dem er nothwendig inne wohnt, der nothwendigerweise der Geist beider ist".

Diess über das „Ausgehen" des h. Geistes. Der h. Geist geht aber aus vom Vater und Sohne. A. betont diess nachdrücklich in Uebereinstimmung mit der ganzen lateinischen Kirche, und verbirgt sich die Differenz mit der griechischen in diesem Punkte nicht. Die Griechen, sagt er, stützen sich auf die Schrift, in der es heisst: „Der Geist, der vom Vater ausgeht", Joh. 15, 26; und ebenso auf die alten kirchlichen Symbole; ja sie anathematisiren desswegen geradezu die Lateiner, weil eben in den alten Symbolen über Jeden, der anders in der Trinität lehre, als sie besagen, das Anathema ausgesprochen werde. Aber, entgegnet A., einmal stehe in der Schrift nichts vom Vater „allein", son-

dern diess Wörtlein sei ihr, der Griechen, Zusatz; dann geben sie selbst über den Buchstaben der Schrift hinaus in ihren Symbolen; und in diesen ihren Symbolen finde sich ebenfalls ein Fortschritt; im Besondern lehren auch die griechischen Väter den Ausgang vom Vater und Sohne: Athanasius, Didymus, Cyrillus, Chrysostomus; unter den Lateinern Augustinus, Hierônymus.

Eingehend in die Sache selbst gibt er dann allerdings zu, und es liegt diess ganz in seiner Theorie, dass der h. Geist, wie schon Augustin sage, ursächlich (principaliter) vom Vater ausgehe und nicht vom Sohne, »weil er so aus dem Vater gleichsam als dem ersten Orte (Anfang, Prinzip) ausgeht, da ihn der Vater nicht von einem andern hat, sondern von sich selbst, wie er (der Vater) auch von sich selbst ist, das ist, nicht von einem Andern«; ebenso habe der Sohn, »da er nicht von sich ist, sondern vom Vater, auch diesen Geist selbst vom Vater, von dem er durch die Zeugung das Sein hat«. Aber doch gehe der Geist, und zwar eben desswegen schon, weil der Sohn das Sein vom Vater habe, auch vom Sohne aus. Vielleicht auch — und hierin hat er, dem Hilarius folgend, eine Vermittlung anzubahnen gesucht für beide kirchlichen Lehrweisen — könnte man, »wie man von einem See (Sumpfe) sagt, dass er ursprünglich hervorgeht aus einer Quelle, und (nicht aus dem Bache, sondern) durch den Bach, in welchen nämlich das aus der Quelle fliessende Wasser des See's selbst sich ergiesst, in den See übergeht und gelangt«, so auch vom h. Geist sagen, »dass er eigenthümlich aus dem Vater ausgeht, gleichsam als aus seinem obersten Ursprung«, der nämlich nicht von anderswoher sei, und »von ihm dann aber in den Sohn gleichsam als in den Bach übergeht, weil, was der Sohn hat, er von ihm, dem Vater, hat, von dem er auch das hat, dass er ist«, und durch den Sohn »zu uns endlich wie in den See dieser Welt kommt«. So gefasst, meint A., wäre im Grunde der Ansichten kein Widerstreit zwischen der lateinischen und griechischen Kirche, sondern nur eine Verschiedenheit der Worte. Zugleich erinnert er aber wieder daran, wie an keine zeitliche

Nacheinanderfolge zu denken sei. »Wenn nämlich Einige darunter in Bewegung gerathen, dass wir sagen, der Sohn sei vom Vater durch Zeugung, und der Geist vom Vater und Sohn durch Hervorgang, so ist desswegen der Vater in der Existenz nicht früher als der Sohn, und Vater und Sohn nicht früher als der h. Geist — wohl aber nach den Wirkungen — wie aus vielen Analogieen dargethan werden kann. Denn die Substanz der Sonne ist glänzend und fähig zu beleuchten; aber ob nun wohl der Glanz aus der Sonne ist, und die Beleuchtungsfähigkeit aus der Sonne zugleich und ihrem Glanze, so wird doch niemals aus diesen dreien das Eine in seiner Existenz dem Andern vorangegangen sein«.

Um indessen das Hervorgehen des Geistes aus Vater und Sohn oder durch den Sohn zu rechtfertigen, lässt sich A. vorzüglich in die Betrachtung des nothwendigen Verhältnisses von Macht, Weisheit und Güte, von Können, Wissen und Wollen ein. »Mit Recht geht der Geist aus dem Vater durch den Sohn aus, sofern nach der Vernunft (Idee) der göttlichen Weisheit alle Werke Gotttes verwaltet werden, und so gewissermassen das in der göttlichen Seele gedachte durch Handlung in seine Wirkung (Realität) hervorgeht. Die Wirkung aber gehört dem Geiste an, die aus der Güte des Schöpfers quillt, weil der Geist selbst die Güte ist. Ganz angemessen ist daher unsere Ausdrucksweise: »der Geist aus dem Vater und Sohne«, da die Idee der göttlichen Weisheit sich in der Güte verwirklicht und das von Ewigkeit her Bestimmte in der gewollten Zeit zur Ausführung bringt.... Der sich thätig erweisende Affekt der Güte geht ja aus der Macht Gottes und der Weisheit hervor, sofern nämlich desswegen Gott Etwas will und thut, weil er es realisiren und vernünftig realisiren kann; denn ohne zu können, würde er umsonst wollen, weil ihm das Vollbringen fehlte, und ohne zu wissen, was er Gutes verwirklichen solle, würde er nichts Treffliches und Gutes vollbringen.« Es gehören also diese drei so zusammen, dass die Güte — die thatkräftige — »aus jenen beiden gewissermassen hervorgeht«. »Ohne die Güte würde Gott zwar wollen und weise wollen, aber es nicht zur Verwirklichung bringen, wie diess bei den

Menschen der Fall ist, bei denen diese drei Momente auseinanderfallen, die wol wollen, aber es nicht zu Stande zu bringen vermögen; oder doch, wenn sie auch können, nicht so, wie es sein sollte, deren Willen sowohl ihre Ohnmacht als ihre Unwissenheit irrational macht«. Um diess anschaulicher zu machen, weist er hin auf die platonische Vergleichung Gottes mit einem künstlerisch schaffenden Werkmeister, der das, was er thun wolle, vorher und im Einzelnen überlege. Man müsse diess Bild nur »tiefer fassen«; wie Plato die Formen (Ideen) im göttlichen Geiste auffasse, auf die er dann Gott bei der Schöpfung hinblicken lasse, und nach welchen, als den Urbildern, die Weisheit des göttlichen Künstlers Alles ins Werk gesetzt habe; gerade so verhalte sich der h. Geist zum Sohne, aus dem er hervorgehe.

Dass A. darum nur Ein Prinzip des Hervorgehens nimmt, ergibt sich aus dem Bisherigen von selbst.

Die Lehre der Trinität bei Juden und Heiden.

Die Lehre von der Trinität ist von jeher von zwei Gesichtspunkten aus vornemlich betrachtet worden. Einmal von einem spezifisch-christlichen, von der Person Christi ausgehenden, in dem der göttliche Logos erschienen; und von hier aus, als dem Ausgangspunkte, ist man erst zur Lehre von der Dreieinigkeit vorgeschritten. Der andere Standpunkt ist mehr spekulativer Art, von oben ausgehend, vom Gottesbegriff; und dieser ist es, den A. eingenommen hat. In der trinitarischen Fassung Gottes ist ihm der wahre Gottesbegriff gegeben: Gott »als das höchste Gut«. Damit hängt nun von selbst zusammen, dass er diese Lehre als eine in dem Wesen der Vernunft gegründete betrachten muss, und diess führte ihn weiter dazu, auch in der vorchristlichen Vernunftentwickelung, — einer allgemeineren Offenbarung des göttlichen Geistes an die Heiden- und Judenwelt — die Spuren dieser Idee aufzusuchen und zu finden. Einen Theil des ersten Buches seiner »Einleitung« und seiner »christlichen Theologie« widmet er der Frage und ihrer Beantwortung, ob denn diese Trinitätslehre, das Fun-

dament aller Religionslehre, nur Gut der Christen wäre, und nicht auch der Heiden und Juden. Auch der Heiden und Juden, antwortet er; wenn man nur dieses Dogma so fasse — und anders könne es kein Einsichtsvoller — dass Gott die erzeugende Macht und die gezeugte Weisheit und die ausgehende Güte sei; so gefasst könne dieser Trinitätsglaube Niemanden fehlen, denn er sei das Vernunftgemässe in Bezug auf Gott, das in Jedem liege; und auch diejenigen, welche mit dem christlichen Glauben nach seinem Wortlaut nicht übereinstimmten, müssten doch mit den Christen übereinstimmen nach dem Sinne dieser Worte. Darum, wenn ihnen nur der gemeinsame Sinn dieses Dogma's auseinandergesetzt würde, wäre eine Möglichkeit, auch die draussen Stehenden auf diesem Wege zum christlichen Glauben zu bekehren.

Eine kühne Ansicht A's., in der, von allem andern abgesehen, die Einseitigkeit seiner Auffassung des Christenthums als einer Lehre, einer theoretischen Ueberzeugung durchbricht; — aber auch das Interesse, die christliche Offenbarung als eine allgemein vernünftige darzustellen, die ausserchristliche Welt der christlichen näher zu bringen, eine Brücke zwischen beiden zu schlagen.

A. ist vollständig überzeugt, dass diese Trinitätslehre Heiden und Juden bekannt gewesen sei: von Christo sei sie nur deutlicher gelehrt worden. Daher bemüht er sich, zur Vertheidigung des Trinitätsglaubens gegen alle Verächter desselben, Juden wie Heiden, aus den Propheten und Philosophen Zeugnisse beizubringen »beiden kraft göttlicher Inspiration mitgetheilt, damit beide Völker die Erkenntniss dieser Trinität als des höchsten Gutes zur Verehrung des Einen Gottes einlade, und dieser Glaube von beiden Völkern zur Zeit der Gnade um so leichter angenommen würde, wenn sie sähen, dass er schon von ihren alten Meistern gelehrt worden sei«.

A. beginnt mit dem Beweise gegen die Juden aus dem alten Testamente, in dem er die Unterscheidung der drei Personen in dem Einen göttlichen Wesen sowie den Begriff derselben als Macht, Weisheit, Güte findet. So gleich Gen.

1, 1 (Elohim); Gen. 1, 26 (lasst uns machen); und so noch an vielen Stellen dieses 1. und 2. Kapitels; ferner in einigen Psalmen, Propheten, z. B. Jes. 6, 3, »wo das dreifache Bekenntniss Gottes die Dreiheit der Personen bezeichnet«; Ps. 2, 7 (heute = ewig); Mich. 5, 2; Prov. 8, 22 u. s. w. Wie man sieht, geht hier A. ganz auf den Spuren der Kirchenväter.

Eben so ist es mit den Zeugnissen der heidnischen Philosophen. Er zitire sie, sagt er zu seiner Entschuldigung, wie die Väter, wie Paulus selbst. Es sei wahr, die Vernunft hätte viele dieser Philosophen aufgeblasen, aber er berufe sich auf sie nicht zunächst als Vorbilder im Leben, wiewohl es unter ihnen auch solche gebe: Sokrates, Plato, sondern nur als Autoritäten in Glaubens- und Lehrpunkten, gerade wie auf den Salomon. »Denn Gott theilt zuweilen den Gottlosen und Ungläubigen die grössten Gaben mit, nicht zunächst zu ihrem, sondern zu Anderer Nutz und Frommen, und das thut er, damit nicht die Offenbarungen, die er enthüllt, und die Wunder, die er wirkt, mehr den Tugenden und Verdiensten der Menschen, als der göttlichen Gnade zugeschrieben werden«.

Nach diesem Eingange führt A. die Zeugnisse der heidnischen Philosophen an: den (Hermes) Merkurius (!) nach Augustinus, den Plato, »den grössten der Philosophen«, und seine Schüler, »die laut dem Zeugnisse der h. Väter nächst den Propheten vor allen andern Philosophen die Summe der Trinität offen gegeben haben«; im platonischen Nous sieht er eine Ahnung des Sohnes, den h. Geist (s. o.) in der platonischen Weltseele, wie denn eben der h. Geist das »Lebensprinzip der Gesammtheit und aller Gläubigen« sei, und »bei Gott Alles gewissermassen lebendig sei und nichts todt, nichts unnütz, auch das Böse und Uebel nicht, das durch göttliche Güte auf's Beste verwendet würde«. Durch diese Behauptung hat A. bekanntlich Anstoss erregt. Indem er sich viel Mühe gebe, wirft ihm Bernhard vor, wie er den Plato zum Christen mache, beweise er sich nur als Heide. Ein eben so harter, als ungerechter Vorwurf. Wir wissen ja, wie es A. auch in diesem Punkte nicht an den gehörigen Restriktionen und

Modifikationen hat fehlen lassen; und wo er auch, wie in seinen frühern Jahren, diese unterlässt, hat er doch gewiss mehr »die platonische Weltseele zur Bedeutung des h. Geistes erheben, als den h. Geist platonisiren wollen«. Im Weiteren werden Pythagoras, Makrobius, Seneka, Boethius, und, »damit auch das weibliche Geschlecht nicht fehle«, die Sibylle, ja heidnische Könige, um sie einem David und Salomo an die Seite zu stellen, Nebukadnezar und Didymus, ein angeblicher »König der Brachmanen«, als Zeugen für die Trinität in's Feld geführt. Man könnte lächeln über diese Kritik und Exegese A's. Er selbst sagt aber wie zu seiner Entschuldigung, dass in den heidnischen Philosophen absichtlich Manches verhüllt, dunkel und bildlich sei, und gerade wenn sie »zu den Geheimnissen der Prophetie gelangen«, wenn sie sich an solche Gegenstände machen, »die nicht bloss über die menschliche Darstellung, sondern auch über die menschliche Fassungskraft hinausgehen«, flüchten sie sich »zu Bildern und Gleichnissen«, die »einerseits sich den Gedanken der gemeinen Menschen durch ihre Hüllen entziehen, aber anderseits verständlich genug für die Erleuchteten seien«. Wenn man daher nur so die Worte verstehe, werde man die ganze Trinitätslehre in ihnen finden, »sonst müsste man, buchstäblich aufgefasst, den grössten der Philosophen als den grössten Thoren achten«. Sollte man ihn nun aber einer gewaltsamen Auslegung beschuldigen desswegen, weil er die Worte der Philosophen nach dem christlichen Glauben drehe und deute, und ihnen einen Sinn gebe, den sie selbst nicht hineingelegt haben, so »möge man jene Prophetie des Kajaphas beachten, die der h. Geist durch ihn kund gab, und sie ganz in einem andern Sinne meinte, als der selbst, der sie aussprach«. — So weit A. über seine Exegese. Mit dieser Exegese geht seine Kritik oder vielmehr Kritiklosigkeit Hand in Hand, in der er die fabelhaftesten Schriften für authentisch nimmt, doch immerhin nicht ohne leise Zweifel; wie er denn selbst an einem Orte, wo von Didymus' Briefe die Rede ist, die Bemerkung nicht unterdrücken kann: »wenn anders solche

Schriften glaubwürdig sind«. Uebrigens theilt er diesen Fehler mit seiner und der vorhergehenden Zeit.

Diese ganze Abälardische Darstellung der Trinität ward nun aber vielfach angefochten: schon auf dem Konzil von Soissons (nach Otto von Freisingen) wurde sie als sabellianisch verdammt; zwanzig Jahre später, zu Sens, ebenfalls; und hier als arianisch. Wenigstens bezüchtigt B. in seinem Traktat an Innozenz den A. des Arianismus, indem er einen Unterschied in der Trinität setze, sofern er den Vater als die absolute Macht, den Sohn als eine Art von Macht, den h. Geist als keine Macht betrachte, — welche Zulage derselbe indess in seiner Apologie (s. o. S. 90) als eine ihm fälschlich aufgebürdete zurückwies; ja sofern er den Sohn zum Vater in das Verhältniss der Art zur Gattung, des aus dem Stoff Gebildeten zum Stoff, des Menschen zum Thier, des ehernen Siegels zum Erz setze, gehe er noch über Arius hinaus. Wenn ferner A. vom h. Geiste lehre, er gehe aus vom Vater und Sohne, ohne doch v o n ihrer Substanz zu sein, was denn? fragt B. Also geschaffen wie alles Kreatürliche? Oder wenn er seinen Satz so rechtfertige, dass, w e n n a u s der Substanz des Vaters, dann der h. Geist gezeugt sein müsse g l e i c h dem Sohne, und der Vater somit zwei Söhne hätte — ob denn alles, was aus einer Substanz sei, darum auch von ihr gezeugt sein müsse? Wenn er endlich gleichwohl behaupte, der h. Geist, wiewohl nicht aus der Substanz, sei doch konsubstantiell mit dem Vater und dem Sohne — welch' ein Widerspruch das sei! Lieber möge er offen mit Arius die Konsubstantialität läugnen. Wo bleibe da die Einheit? wo die Dreiheit? — Auch über die Macht, Weisheit, Güte lässt sich B. aus, sofern sie Proprietäten sein sollen und doch wieder Eigenschaften, a l l e n gemeinsam. „Er (A.) wähle, was er will; entweder gebe er die Weisheit dem Sohne und nehme sie dem Vater, oder dem Vater und nehme sie dem Sohne u. s. w., oder wenigstens höre er auf, gemeinsame Namen zu eigenthümlichen zu machen“.

Allerdings suchte A., indem er den Glauben der Trinität einigermassen begreiflich machen wollte, durch die geltenden Kategorien des Denkens u. s. w. diess Trinitätsverhältniss zu bestimmen, und eben desswegen streifte er bald an Sabellianismus, bald an Arianismus, wesswegen ihm auch bald dieses, bald jenes vorgeworfen wurde. Aber einerseits war er sich dieser Extreme durchaus nicht bewusst, und wies sie beide mit Entschiedenheit zurück, auch suchte er das eine einseitige Moment durch das andere aufzuheben, anderseits war er sich auch der Unzulänglichkeit aller Analogieen bewusst; die Gefahr selbst lag endlich nicht sowohl in ihm, als in dem kirchlichen Dogma selbst, wenn es begreiflich sollte dargestellt werden. B. freilich hatte es leichter; er stellte die kirchlichen Sätze nur hin, die wesentliche Einheit und den persönlichen realen Unterschied behauptend, die Abwege rein abwehrend; eine begriffliche Erkenntniss behielt er bekanntlich dem Schauen im ewigen Leben vor.

Eigenschaften Gottes.

Auf die Lehre von den göttlichen Eigenschaften hat A. nächst derjenigen von der Trinität, mit der ihm jene wesentlich zusammenhing, den grössten Aufwand von Scharfsinn verwendet, — Manches daran erinnert an Schleiermacher; durch sie hat er aber auch vielfachen Anstoss seiner Zeit gegeben.

Aus seiner Bestimmung Gottes, „als einer Essenz" — was ihm ein Anderes und mehr ist als Substanz, — wissen wir, dass er in Gott Nichts zulässt, was nicht in Gott selbst, was nicht Gott selbst ist; denn nur die Geschöpfe seien so beschaffen, dass in ihnen Substanz und Form von einander verschieden seien und getrennt werden können. Nicht so bei Gott. Die Eigenschaften Gottes seien daher weder eine zufällige, noch eine wesentliche Form des Wesens Gottes, sondern Gott selbst.

Allmacht Gottes.

Als die Grundform der göttlichen Eigenschaften — wie schon die Trinitätslehre diess ergeben hat — betrachtet A. die Allmacht Gottes, in deren allseitiger Entwickelung er unermüdet ist: er ist sich bewusst, wie schwer es ist, hierin das Rechte zu treffen; er kennt die Abwege und ringt, um sich vor denselben zu bewahren.

Er stellt zuerst den Begriff der Allmacht fest. Er fragt, wie man Gott allmächtig nennen könne, wenn er doch nicht Alles bewirken könne; oder in welchem Sinne Gott Alles vermöge, wenn doch wir Einiges vermögen, was er selbst nicht vermöge. Darauf erwiedert er, man solle sich hüten, in den Begriff der Allmacht das mit aufzunehmen, was in den Mängeln und Schranken des kreatürlichen Daseins gegründet sei. Im Prädikate der Macht, das man einem beilege, liege zunächst, dass diese Macht ein nothwendiger Begriff dessen sei, von dem sie ausgesagt werde, und dann, dass diess Prädikat etwas aussage, was sich auf die Würde, die Ehre, den Nutzen des Betreffenden beziehe. Geben, sprechen, fühlen, was alles der Mensch könne, könne allerdings Gott nicht, aber das liege auch gar nicht im Begriffe Gottes, sei der rein geistigen Natur Gottes ganz fremd. „In Gott, der durch seinen Willen allein Alles erfüllt, wäre diess gänzlich überflüssig, was in uns nothwendig ist, und würde nur seiner Vortrefflichkeit Eintrag thun; er wäre dann eine körperliche und kompakte Natur, beweglich und auflöslich". Wenn man daher von der Macht eines Subjekts rede, so sei diess oft rein beziehungsweise, relativ ausgedrückt, nicht absolut. Was an dem einen Subjekte Macht sei, sei es an einem andern nicht. Wenn ein Mensch z. B. einen Bären meistere, so sei das im Verhältnisse zu andern Menschen ein Lob seiner Stärke, was an einem Elephanten oder Löwen keines wäre. Unter diesem Gesichtspunkte könne allerdings der Mensch Einiges thun, was Gott nicht.

Doch auf gewisse Weise könne man auch alles das, was ein Mensch thun könne, auf die göttliche Kausalität und Allmacht zurückführen, und der Macht dessen zuschreiben,

in dem wir leben, weben und seien. »Der Alles in Allen bewirkt, — denn er gebraucht uns nur zum Ausführen dessen, was er will, gleichsam als Werkzeuge, — von dem sagt man, dass er auch das thue, was er bewirkt, dass wir thun, sowie ein Reicher einen Thurm durch Handwerker, die er anstellt, aufrichten lässt«. Insofern lasse sich von Gott wohl sagen, dass er Alles bewirken könne, »sofern er, sei es durch sich, sei es durch seine unterworfene Kreatur, Alles, was er will und wie er will, bewirkt, und dass es so geschieht, selbst auch macht; z. B. wenn er auch nicht gehen kann, so kann er doch machen, dass gegangen wird, das ist, dass irgend Einer geht, sofern er in seiner Schöpfung Einen dazu befähigt, und ihn im Thun desselben selbst bewahret und erhält, so dass er diesen Akt ausführen kann«. Mit Recht sagt man daher, dass Gott Alles vermöge, »nicht sofern er alle Aktionen unternehmen könnte, sondern weil in Allem, was er will, dass geschehe, nichts seinem Willen widerstehen kann«.

Noch viel weniger könne aber das eine Instanz gegen die Macht Gottes sein, dass er nicht sündigen könne, wie wir Menschen. Nach den Philosophen, wie auch nach dem gemeinen Sprachgebrauch, spreche man ja nur (s. o.) in den Stücken von Macht, welche sich auf die Würde, den Nutzen eines Subjekts beziehen. »Das vermögen, was zum Schaden, oder zur Schwäche, oder zum Fehler eines Menschen gehört, ist eher Schwäche, Ohnmacht; und umgekehrt, das nicht können, Macht. Niemand nenne daher Gott ohnmächtig, sofern er nicht sündigen kann, wie wir es können, da diess ja schon an uns nicht der Macht, sondern der Schwäche beizumessen ist«.

Die Macht Gottes ist somit, sagt A., eine absolute, aber durch den göttlichen Begriff selbst bestimmte.

Wenn nun aber eine absolute, — »vermag Gott Mehreres oder Besseres zu schaffen, als er schafft, oder könnte er auch in dem, was er schafft, auf irgend eine Weise inne halten, dass er es nämlich nie machte«? dass also seine schaffende Thätigkeit eine Unterbrechung erlitte? Damit wirft A. die wichtige Frage nach dem Verhältniss des

göttlichen Könnens zum göttlichen Thun, des möglichen Thuns zum wirklichen auf. Die Schwierigkeiten und Gefahren in der Beantwortung dieser Frage verhehlt er sich nicht. »Mögen wir dieses bejahen oder verneinen, so werden wir vielleicht vielem Unbequemen und Aengstlichkeit Erregenden nicht ausweichen können«.

Im Falle man nämlich die Frage bejahe, so thue man der Güte Gottes grossen Eintrag; »denn es ist klar, dass Gott nur das Gute thun kann. Wenn er aber das Gute, das er thun könnte, nicht thut, und Einiges, was zu thun wäre, zu thun unterlässt, wer müsste ihn nicht des Mangels an Güte oder der Ungerechtigkeit beschuldigen? zumal, da Etwas zu thun demjenigen keine Mühe macht, dessen Willen gleicherweise Alles unterworfen ist, wie geschrieben steht: Er sprach, und es geschah; er gebot, und es stand da«.

Nichts Geringeres, wie man sieht, als die Idee Gottes, sofern er der absolut Gütige ist, der nur Gutes thun könne, und der Allmächtige zugleich, dessen (gutem) Willen Niemand zu widerstehen vermöge, fordert, meint A., unbedingt die Verneinung der Frage, ob Gott mehreres oder besseres thun könne, als er thut; Gott wäre sonst nicht der absolut Gute. Diese Güte, dieser gute Wille wohne ihm »vermöge seiner Natur und Substanz« inne, nicht, wie bei den Menschen, nur accidentiell; er könne sie also »nie ablegen, nie ohne sie sein«.

Zu dem gleichen Resultate gelangt A. vom Gesichtspunkt der göttlichen Allmacht, welche ohne die Güte Gottes nicht ist, und des göttlichen Willens, der einerseits kein blinder, willkürlicher, anderseits kein ohnmächtiger ist. »Nicht thut Gott, was er will, sondern was gut ist, das will er. Nicht nach der Weise derer handelt er, von denen geschrieben steht: das ist mein Wille, das mein Geheiss; der Wille gelte statt aller Vernunft! Sondern von ihm ist mehr auszusagen, er wolle Alles, dass es geschehe, weil er sah, es sei gut, dass es geschehe. So will der Wille Christi, und so beschaffen soll der Wille jedes Einzelnen sein. Es ist daher klar, dass in Allem, was Gott thut oder unterlässt, ein gerechter und vernünftiger Grund sein muss,

dass er das allein thut oder unterlässt; sein Thun oder Unterlassen muss eine innere Nothwendigkeit haben, sich für ihn geziemen. Wenn er Etwas macht, so muss er es machen; es ist also gerecht, dass er mache, was er macht. Was aber gerecht ist, dass geschehe, das kann nicht ohne Ungerechtigkeit unterlassen werden, und wer nicht thut, was die Vernunft verlangt, vergeht sich eben so, als wenn er Etwas thäte, was der Vernunft durchaus widerspricht«. Und man solle nicht einwenden, dass, wie gerecht, oder billig, oder vernünftig das sei, was Gott gerade thue, eben so gut und gerecht wäre, wenn er etwas Anderes thäte und dieses unterliesse; vielmehr schliesse hier stets das Eine das Andere aus. »Wenn dieses eben so gut wäre, was er nicht that, als er jenes wählte, so wäre fürwahr kein vernünftiger Grund, warum er dieses wählte und jenes unterliess«. Es könne doch nicht eben so gut sein das, was geschehen, oder das, was nicht geschehen sei, und umgekehrt, oder Gott würde immer im einen Falle unvernünftig handeln. Somit könne nur Eins das Beste sein. »Wenn nun das allein, was er thut, gut ist, dass es von ihm gethan werde, so kann er fürwahr nur das thun, was er thut, da er nichts anderes thun kann, als was gut ist, dass von ihm gethan werde. Denn Niemand kann auf vernünftige Weise Etwas wollen oder handeln, was unvernünftig ist«. Also »kann Gott das allein machen, was er macht«; und hinwiederum: »er macht Alles, was er machen kann«. »Denn wie will und kann Gott, wenn er nicht vollendet?... Sein Wille kann nicht unwirksam sein«.

Damit wäre die Ansicht widerlegt, dass Gott Mehreres oder Besseres thun könne, als er wirklich thut, oder dasjenige unterlassen, was er thut; vielmehr »Alles thut er so, wie er es thut, nothwendig«. Daher stimmt auch A. mit der Ansicht Plato's, die nicht ohne Einfluss auf ihn gewesen zu sein scheint, überein, dass Gott keine bessere Welt hätte machen können, als er gemacht hat.

Er macht nun aber anderseits auch alle die Schwierigkeiten und Bedenken geltend, die sich erheben, wenn Gott nicht mehr thun könne, als er thue; wenn seine Macht nicht

über sein Thun, die Potenz nicht über die Wirklichkeit übergreife.

Da verwickele man sich in Widersprüche. „Wer z. B. anerkennete nicht, dass dieser Mensch, der zu verdammen ist, gerettet werden könnte? Denn wenn er es überhaupt nicht könnte und nicht das thun, wodurch er von Gott gerettet würde, so hätte er keine Verantwortlichkeit. Oder wer bestritte, dass dieser Mensch, der gut ist, noch besser werden könnte, als er jemals sein wird? Denn sonst würden wir ihn, was doch ferne sei, für so gut ausgeben, dass er darüber hinaus nicht mehr wachsen könnte. Nun kann aber beides nur durch Gott geschehen. Könnte er aber durch die Werke, die er thäte, von Gott gerettet und beseligt werden, wer zweifelte dann, dass Gott den beseligen könnte, der doch niemals zu beseligen ist? Es könnte daher Gott thun, was er doch niemals thun wird, und es wäre somit die aufgestellte Ansicht, dass Gott nur das thun könne, was er einmal thut, falsch".

Da verstosse man auch gegen klare Zeugnisse der h. Schrift. Wenn z. B. der Heiland sage: „meinest du nicht, dass ich meinen Vater bitten könnte, und er würde mir mehr denn zwölf Legionen Engel senden"; ob denn daraus sich nicht ergebe, „dass Jesus damals bitten konnte, was er nicht erbat, und was erbeten zu werden freilich gar nicht am Orte gewesen wäre? oder dass der Vater ihm damals jene Legionen senden konnte, durch die er befreit wurde, was freilich damals gar nicht statthaft war, da Jesus in diese Lage kam, um zu leiden, wie er zuvor vorausgesagt hatte, oder von Gott geordnet worden war"?

Da thue man auch der göttlichen Majestät und Freiheit Abbruch. „Können doch wir Menschen, die wir weit ohnmächtiger sind, vieles thun und lassen, was wir doch keineswegs thun oder unterlassen"! Da setze man ferner Gott in ein nothwendiges Verhältniss zur Welt, mache ihn gewissermassen von ihr abhängig; „sofern er nämlich ohne diese, die er von Ewigkeit in sich hat, nicht sein könnte, weil es sich nicht gezieme". Da mache man sogar Gott zum Mitschuldigen am Bösen. „Denn

von wem lässt sich sagen, dass er zu dem Bösen stimme, als von dem, durch welchen es schicklicher Weise könnte aufgehoben werden (und es aber nicht geschieht)"? Dann wären endlich jegliche Vorschriften unnütz, „da ja der Mensch das, was ihm vorgeschrieben würde, um dadurch gerettet zu werden, nicht thun könnte", wenn doch feststehe, dass der zu Verdammende nicht beseligt werden könne. Dann wäre zugleich der Mensch frei von Verantwortlichkeit und Schuld, „dass er das nicht thäte, was er doch nicht thun könnte". Auch fiele jedes Dankgefühl gegen Gott weg, „sofern der Mensch das, was er nicht unterlassen kann, mehr getrieben von einer Nothwendigkeit seiner eigenen Natur thäte, als geleitet durch den freien Willen". Ueberhaupt käme man da folgerecht auf eine Art Fatalismus: „Gott macht diesen Menschen gut; also muss dieser Mensch gut werden und kann auf keine Weise verdammt werden".

So schwer dünkt es den A., bei diesen sich widersprechenden Gründen und Autoritäten sich zu entscheiden. „Je heftiger die sich gegenseitig bekämpfenden Ansichten, desto schwieriger die Lösung. Doch, weil wir die göttliche Ehre in Allem rein zu erhalten und, so viel wir vermögen, zu verherrlichen streben, so wollen wir dabei vertrauensvoll Seine Hülfe anrufen, dass der, der die Seinigen von Sünden frei macht, auch von den Worten (irrthümlicher Darstellung) sie los mache, und die Schlingen auch dieser (der Worte), wie jener (der Thatsünden) zur Ehre seines Namens nach seiner Gnade löse, auf dass wir nicht der Lüge oder der Anmassung gegen ihn von ihm beschuldigt werden mögen, der, ein Prüfer der Herzen und Nieren, in Allem mehr auf die Gesinnung, als auf die That sieht, nicht sowohl auf das, was geschieht, als in welcher Gesinnung es geschieht". In diesen Worten, welche es bezeugen, wie ernst er es mit der Frage und ihrer Lösung nahm, hat er aber auch schon seinen Standpunkt, den er einnehmen wolle, angedeutet: es ist der Standpunkt der Ehre und Verherrlichung Gottes. Von diesem aus kann er nicht anders, als wie er sich ausspricht, sich aus-

sprechen. „Gott, der der absolut Gute ist, und der Unveränderliche in seiner Güte, die er wesentlich und substanziell in sich hat, wird von dieser seiner Güte, um menschlich zu reden, stets so angefeuert, dass er, was er will, nothwendig will, und was er thut, nothwendig thut; denn er kann ohne seinen guten Willen, den er hat, nicht sein, da er ihm wesenhaft und ewig ist, nicht erst hinzugekommen, wie uns der uns'rige; und da Alles, was in der Natur der Gottheit ist, ihm nothwendig und durchweg unvermeidlich inne wohnt, wie die Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Milde und jede gute Gesinnung gegen seine Geschöpfe. Der also nothwendig so gut ist, als er gut ist, und in seiner Güte nicht verändert werden kann, muss in Bezug auf das Einzelne einen so guten Willen haben, als er einen guten hat, und mit dem Einzelnen so gut verfahren, als er verfährt. Wenn er nun den Willen, den er hat, Etwas zu thun, nothwendig hat, und dieses nie ohne Wirkung sein kann, so folgt mit Nothwendigkeit, dass er das nothwendig thut, was seinen Willen nothwendig begleitet. Was er daher thut, wie er es nothwendig will, so thut er es auch nothwendig. Denn so gross ist seine Güte, dass, da sie ihn nothwendig dazu treibt, das Gute, das er thut, zu thun, er sich auch gar nicht enthalten kann, das Gute, das er kann, zu thun, und je besser er es kann, und je schneller er es kann. Desswegen sagt man auch in Bezug auf das, was er lange aufgeschoben hat, das nur zu seinem Lobe, weil er nie zögern wird; denn von Niemanden lässt sich sagen, dass er in irgend Etwas zögere, wenn er desshalb aufschiebt, damit es dann schicklicher geschehe, sondern nur von dem sagt man, er zögere, der, wenn er es thun soll, es nicht thut; denn das Aufschieben des Guten, das Einer kann, ist nicht Kennzeichen vollkommener Güte, sofern du, was du meinst schon jetzt thun zu sollen, auf die Zukunft aufschiebst, obwohl du es jetzt schon so gut könntest, wie in der Zukunft".

Der Ungunst dieser Ansicht ist sich A. bewusst, wie denn Bernhard (und Hugo von S. Viktor) sie nachmals angegriffen hat; aber „obwohl diese Ansicht wenige oder gar

keine Anhänger hat, und auch den Aussprüchen der Heiligen und in ziemlichem Maasse der Vernunft zu widersprechen scheint", — er kann nicht anders; der Zusammenhang der göttlichen Eigenschaften verlange es gebieterisch, die nicht abstrakt, für sich, sondern in und miteinander festzuhalten seien: Gottes Können nicht abgesondert von seinem Willen, noch dieser von seiner Güte, Weisheit; und umgekehrt; göttliches Wollen, Können und Thun fallen nicht auseinander, sondern diess Alles sei nur die Eine sich nach dem Gesetze ihres Wesens bewegende göttliche Kraft.

In seiner „Einleitung" versucht A. eine Lösung der obigen Einwürfe und Bedenken im Einzelnen, nicht ohne Scharfsinn und Tiefsinn; manche Fragen z. B. über das Verhältniss des göttlichen Könnens zum göttlichen Wollen, über den Begriff des Willens und der Freiheit Gottes, über das Verhältniss Gottes zur Welt, zum Bösen, und Anderes mehr, finden dabei ihre Antwort.

Die Einwendung aus der Schrift, speziell aus jener Bitte des Herrn, beseitigt er so: Christus habe damit nur sagen wollen, ob man nicht meine, dass „sein Gebet auch dann seine Wirkung gehabt haben würde, wenn es gut gewesen wäre, dass er das vom Vater hätte erbeten". Nach dieser Erklärung „ist nun aber keineswegs zugegeben, dass selbst das der Herr erbitten konnte, was nicht erbeten werden sollte, oder dass der Vater darin ihm hätte helfen können, worin nicht zu helfen sein sollte; denn mehr bedingungsweise, als unbedingt, ist diess Wort des Herrn zu fassen, nicht dass er nämlich überhaupt bitten oder erlangen konnte, sondern dass er erlangen würde, wenn er bitten würde, da sein Gebet keineswegs ein wirkungsloses sein könnte". Man kann somit „in keinerlei Weise aus diesem Worte des Herrn gezwungen werden anzunehmen, dass er Etwas thun könne, was er nie thut, da vielmehr von ihm so zu denken ist, dass er nur das thun kann, was von ihm gethan werden soll".

Durch eine ähnliche Unterscheidung beseitigt er die Einwendung, dass, da doch zugegeben werden müsse, ein Verdammungswürdiger könnte beseligt und ein Guter besser werden, Gott somit thun könne, was er doch niemals thue,

Er unterscheidet nämlich eine doppelte Weise der Möglichkeit und Nothwendigkeit, eine unbedingte und bedingte, eine absolute und hypothetische. „Wenn wir sagen, es sei das Gleiche, dass Einer, der nicht zu retten ist, von Gott gerettet werde, und: dass Gott ihn rette; so geben wir doch desswegen nicht zu, dass Gott ihn retten könne, wie wir zugeben, dass er von Gott gerettet werden könne; denn indem wir das letztere aussagen, so beziehen wir die Möglichkeit auf die Fähigkeit der menschlichen Natur, wie wenn wir nämlich sagen würden, es widerstreite diess der Natur des Menschen nicht, dass er gerettet würde, der in sich so veränderlich ist, dass er sowohl seine Rettung als Verdammung wollen kann, und in dieser wie jener Weise sich Gott zum Behandeln darbietet. Wenn wir aber sagen, Gott könne den retten, der gar nicht zu retten ist, so beziehen wir die Möglichkeit auf die Natur der Gottheit selbst, dass es nämlich der Natur Gottes nicht widerstrebe, dass er einen solchen rette, — was ganz falsch ist. Denn es läuft ganz gegen die göttliche Natur, das zu thun, was zu thun sich gar nicht für sie geziemt. Sagt man z. B. ein Acker könne von Einem bearbeitet werden, und Einer könne einen Acker bearbeiten, so beziehen wir die Möglichkeit auf ganz Verschiedenes; dort auf die Natur des Ackers, hier auf die Natur dessen, der im Stande ist, einen Acker zu bearbeiten. Daraus, dass das Eine möglich ist, — die Bearbeitungsfähigkeit des Ackers, folgt noch nicht, dass ihn Einer bearbeiten kann.... Wenn man Etwas möglich oder unmöglich nennt, so muss man das von der Natur der Geschöpfe verstehen, deren Natur diess nicht widerspricht. Wenn wir aber sagen, es ist möglich, dass diess oder das Gott thue, so beziehen wir diess Mögliche mehr auf die Natur Gottes, als der Geschöpfe".

Eben so wenig werde dadurch Gott in ein nothwendiges Verhältniss zur Welt gesetzt. „Damit, dass Gott nicht ohne das sein konnte, was er von Ewigkeit in sich hat, weil es sich nicht ziemte, behaupten wir ganz und gar nicht, dass die Dinge, welche von ihm vorhergesehen wurden, oder deren Sein er wolle, darum nicht hätten nicht sein können, das ist, dass sie aus Nothwendigkeit geworden wären. Denn

wenn allerdings Gott nicht ohne Vorhersehung sein könnte, weil es sich nicht schickte, und wenn allerdings nothwendig ist, dass der Vorhersehung der Dinge die Verwirklichung folge, so muss desswegen doch nicht zugegeben werden, dass die vorhergesehenen Dinge hätten nicht auch nicht sein können. Und wenn wir allerdings festsetzen, dass er ohne den Willen eine Welt zu schaffen, oder einer Welt sich zu erbarmen, nicht hätte nicht sein können, so sind wir desswegen doch nicht gezwungen, zu sagen, die Welt, oder das, was geschaffen ist, hätte nicht fehlen können; denn dort bezieht man die Möglichkeit auf die Natur Gottes, hier auf die Natur der Geschöpfe".

Aber auch gegen die Herrlichkeit und Freiheit Gottes streite diese Ansicht nicht. „Allerdings können die Menschen Manches thun, was Gott nicht kann"; aber desswegen dürfen wir nicht für mächtiger oder besser gehalten werden, weil wir Einiges thun können, was Gott nicht kann, z. B. essen, sündigen (siehe oben), was eben der Macht und Würde Gottes gänzlich widerstreite. Und auch das, dass die Menschen Manches thun können, was sie nicht thun, Gott aber nicht, sei kein Vorzug der Menschen, oder eine Verringerung Gottes. „Das, dass wir Einiges thun können, was wir nicht thun sollten, ist vielmehr Zeichen unserer Schwäche, als unserer Würde, die wir allerdings viel besser wären, wenn wir das, was wir nur thun sollten, auch thun könnten, und nichts Unrechtes von uns geschehen könnte". Gottes Können dagegen reiche nur so weit, als sein Wollen: „wo sein Wollen fehlt, fehlt auch sein Können"; sein Wollen aber sei kein abstraktes, sondern ein eben durch den Begriff eines göttlichen Willens bestimmtes, sonst könnte man auch von Gott aussagen, er könne sündigen, sofern gewiss sei, dass ihm Nichts Widerstand leisten könne; aber man dürfe seine Macht nicht als blosse Macht, Alles zu thun, fassen, und auch seinen Willen nicht so, sondern — „nur das zu thun, was ihm zieme".

Einen der bedenklichsten Einwürfe, dass das Böse auf diese Weise auf Gott zurückfalle, weist er mit dem sel. Augustin ab. „Da gut ist, dass auch Böses geschehe, welches

Gott auch auf's Beste verwendet, so ziemt es sich nicht, dass es von ihm hintertrieben werde, auf dass nicht geschehe, das doch geschehen muss nach dem Ausspruch des Herrn: Aergernisse müssen kommen, wehe aber u. s. w.« Nicht bloss das Gute, sondern auch das Böse ordne also Gott »zu seinem Ruhme« an.

Was aber den »allerneusten« Einwurf betreffe, dass alles Dankgefühl gegen Gott aufhöre, sofern Gott nur aus einer gewissen Nothwendigkeit, nicht aus freiem Willen Gutes thue, das nennt A. »frivol«. »Denn eine gewisse Nothwendigkeit seiner Natur oder Güte ist von seinem Willen nicht getrennt, und kein Zwang zu nennen, durch den er genöthigt würde, auch wider seinen Willen das zu thun. Denn ebenso ist es nothwendig, dass er unsterblich ist; diese Nothwendigkeit seiner göttlichen Natur ist aber keineswegs von seinem Willen getrennt, da er selbst das sein will, was er sein muss, das heisst, da er nicht kann auch nicht sein. Wenn er freilich so Etwas nothwendigerweise thäte, dass er es thun müsste, ob er wollte, oder nicht, denn fürwahr wäre man ihm dafür keinen Dank schuldig. Wenn nun aber seine Güte und sein guter Wille so gross ist, dass sie ihn zu seinem Thun nicht gegen, sondern mit seinem Willen treibt, so ist er nur desto mehr um dieser seiner eigensten Natur willen und aus ihr heraus zu lieben, und zu preisen, und zu erhöhen, als seine Güte ihm nicht accidentiell (zufällig), sondern unveränderlich und wesentlich einwohnt. Denn um so besser ist sie, je fester sie in ihm besteht. Denn nicht würden wir einem Menschen, der uns zu Hülfe kommt, keinen Dank haben, weil er von solcher Herzensmilde ist, dass er, sobald er uns heftig angegriffen sähe, nicht umhin könnte, uns zu Hülfe zu kommen«.

Gott kann also nur thun oder lassen, was er einmal thut oder lässt: diess bleibt dem A. festes Ergebniss seiner Untersuchungen; und zwar, fügt er bei, »nur auf die Weise, wie Er es thut, und nicht anders«. Einigen freilich scheine, er könne Einiges anders thun, als er es thut, aber

er wähle stets die Weise zu thun, welche die angemessenste sei. »Diess aber lauft ganz wider die Vernunft. Als ob Gott auf unangemessenere Weise handeln könnte, als er handelt, oder einen unangemesseneren Modus wählen! Er wäre ja nicht vollkommen gut, wenn er nicht in Allem, was er thut, den besten Willen hätte, und Alles nur so verwirklichen wollte, wie es am angemessensten ist«.

Und wie nur auf die Weise, wie er handelt, Gott handeln kann, so auch nur zu der Zeit. Wende man aber ein, »dass, wenn Gott nur zu der Zeit, da er Etwas thut, es thun kann, und nicht zu einer andern, er dann zu einer Zeit könne, was in einer andern nicht, und er somit nicht immer gleich allmächtig sei, sondern bald eine Macht habe, bald nicht; wie er z. B. ehemals ein Mensch werden konnte, jetzt aber es nicht mehr kann«, so habe man nur die Aeusserung der Macht von der Macht selber zu unterscheiden. »Ein Mensch z. B., wo er auch ist, hat die Macht zu gehen, auch wenn er im Wasser schwimmt; wenn man jedoch sagt, er ist im Stande, auch im Wasser zu gehen, und diese Begriffsbestimmung mehr auf das wirkliche Gehen, als auf die Macht und Fähigkeit bezieht, so ist diess falsch. Wenn es aber wahr ist, dass er diese Macht habe auch im Wasser, wiewohl er da sie nicht ausüben kann, so ist es auch nicht nothwendig, dass Gott, oder irgend Jemand, zu irgend einer Zeit die Fähigkeit, Etwas zu thun, nicht habe, wenn er auch zu dieser Zeit diese Macht nicht ausüben kann. Auf diese Weise ist daher Gott auch der Macht, Mensch zu werden, die er verwirklicht hat, nicht beraubt worden, obwohl er sie jetzt desswegen nicht ausüben kann, weil es sich jetzt gar nicht ziemt, dass sie ausgeübt werde.... Sagt man mit Rücksicht auf die Zeitfolge, Gott wird Mensch und Gott ist Mensch geworden, so bezeichnen wir damit kein verschiedenes Thun Gottes, sondern was er einmal gethan hat, wird als dasselbe ausgesprochen. So wird, wenn man zuerst sagt, Gott wird Mensch, weil es möglich ist, und nachher, er ist, weil es möglich ist, Mensch geworden, damit keine verschiedene Handlung, oder eine verschiedene Möglichkeit angedeutet, sondern als dasselbe,

was zuerst zukünftig war und jetzt vergangen ist, wird in der That beides bezeichnet«. Gerade wie mit dem Wissen Gottes. »Wie Gott, was er einmal weiss, immer weiss, oder immer will, was er einmal will, und nie ein Wissen verliert, oder einen Willen ändert, den er jemals hatte: so verliert er auch nie die Macht, die er einmal hat. Wenn er wusste, dass ich einst geboren werde, so hat er doch nicht desswegen einmal Etwas gewusst, was er jetzt nicht weiss, sondern er weiss auch um meine Geburt jetzt noch, die er wusste, ehe sie war, wenn gleich für damals und jetzt sein Wissen mit verschiedenen Worten ausgedrückt werden muss.... Wenn wir also nach menschlicher Weise sagen, dass er zu der einen Zeit kann, was er zu einer andern nicht kann, desswegen nämlich, weil es ihm zu der einen Zeit zu thun geziemt, was ihm zu einer andern nicht geziemt, so ist dabei an keinen Mangel an Macht, oder an eine Verminderung derselben zu denken, da es zu keiner Macht gehört, zu thun, was zu thun sich gar nicht geziemt«.

Bei dieser Untersuchung über die Macht Gottes hat sich A. gelegentlich auch über die Wunder ausgesprochen.

Wunder.

Er bestreitet die Wunder nicht, und, um sie zu erklären, stellt er sich eben wieder auf seinen Standpunkt, »von oben her«, auf den göttlichen. »Diejenigen, so das, was wunderhaft geschieht, für unmöglich, als gegen die Natur laufend, erklären, wie dass eine Jungfrau gebären, oder ein Blinder wieder sehen könne, sehen dabei nur auf den gewohnten Lauf der Natur, oder auf die ursprünglichen Ursachen der Dinge, nicht aber auf die Herrlichkeit der göttlichen Macht, die doch kraft ihrer eigenen Natur, was sie beschlossen hat, auch vermag, und gegen das Gewöhnliche die Naturen der Dinge selbst auf jede ihr beliebige Weise ändern kann. Wenn Gott jetzt noch einen Menschen aus einem Erdenkloss bildete, oder ein Weib aus der Rippe eines Mannes, wie bei den ersten Eltern diess geschah, so wäre wohl Niemand, der nicht dafür hielte, dass das gegen

die Natur, oder ausserhalb der Naturordnung geschehe. Desswegen nämlich, weil die ursprünglichen Kausalitäten in der Natur dazu durchaus nicht zureichen könnten, wenn nicht Gott ausser dem Gewöhnlichen durch seinen eigenen Willen eine gewisse Kraft den Dingen mittheilte, dass daraus eben diess hervorgehen könnte, nach demselben Willen nämlich, nach dem er aus Nichts Alles konnte schaffen. Daraus ist klar, dass die Abhandlungen der Philosophen, welche vornehmlich mit der Erforschung der Natur der Dinge sich beschäftigen, sich mit den Naturen der Geschöpfe und ihrem täglichen Sein in einer Weise begnügen, dass sie jene höchste Natur der göttlichen Macht, welche alle Naturen beherrscht, und dessen Willen zu gehorchen ganz eigentlich der Natur zukommt, kaum oder nie zu berühren wagen: alle ihre Gesetze bleiben unterhalb oder ausserhalb der göttlichen Allmacht.... Um die Philosophen zu retten, thut man daher am besten, das, was durch Wunder geschieht, von ihren Regeln und Sätzen auszunehmen, oder zu sagen, bei diesen Wundern behalten die Worte nicht die ihnen sonst eigenthümliche Bedeutung; so dass in ganz eigenem Sinne die Wunderheilungen, oder die Geburt, die durch Wunder geschieht, verstanden werden, um so mehr, als diess bei dem Urheber selbst dieser Wunder zugegeben werden muss, auf dass die Einzigkeit seiner Erhabenheit etwas Eigenes habe, das, wie die menschlichen Gedanken, so auch die Ueberlieferungen der menschlichen Disziplinen übersteigt.

So A. Vielleicht, wenn wir das mit herzunehmen, was er oben über die Unzulänglichkeit der menschlichen Erkenntnisse ausgesprochen hat, möchte man sagen, der Wunderbegriff sei bei ihm ein fliessender: das Wunder, objektive, sei ihm einerseits eine schöpferische Wirkung Gottes auf die Welt und in ihr, anderseits, subjektive, ein mehr nur über die bekannten Naturgesetze und herkömmlichen Regeln der Philosophen hinausgehendes Phänomen.

Das Verhältniss des Willens Gottes zum Willen der Menschen.

Die Frage nach dem Verhältniss des göttlichen Willens zum Willen der Menschen sollte im Obigen, so möchte es scheinen, bereits ihre Erledigung gefunden haben: in den Untersuchungen über die Macht und den Willen Gottes. A. will aber den freien Willen der Menschen retten und zugleich die verschiedenen, sich einander zu widersprechen scheinenden Schriftstellen ausgleichen. So kommt er denn in Bezug auf die Menschen zur Unterscheidung eines doppelten Willens Gottes. In der Schrift nämlich, sagt er, gebe es Stellen, die es aussprechen, dass Gottes Willen unwiderstehlich sei; bei Paulus z. B., Röm. 9, 19, heisse es: »wer will Gottes Willen widerstehen«? und bei dem Psalmisten: »was Gott will, das thut er«. Anderseits rufe Christus, die Wahrheit selbst, der verhärteten Stadt Jerusalem zu: »wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen, wie eine Henne ihre Küchlein, du aber hast nicht gewollt«! Ob da nicht ein Widerspruch sei, eine Möglichkeit zugegeben werde, dem Willen Gottes zu widerstehen? »Auch würden wir, wenn wir den Willen Gottes so fassen, dass Alle selig werden sollen, genöthigt, zu jenem verderblichen Irrthum des Origenes uns zu bekennen, dass einst Alle, auch die Dämonen, selig würden, und da würde die Wahrheit der Wahrheit selbst widersprechen, wo sie sagt: und diese werden in's ewige Verderben gehen, Matth. 25, 41«. Offenbar müsse daher der Ausdruck »Wille Gottes« zwiefach gedeutet werden. Gott wolle Etwas, »entweder, wenn er Etwas nach seiner Vorhersehung bei sich so beschliesst, dass er es nachmals so erfüllt; oder wenn er die Menschen zu dem berathet, ermahnt, aufmuntert, was er dann durch seine Gnade zu belohnen bereit ist«. Nach der ersten Art sei der göttliche Wille allerdings unwiderstehlich; nach der zweiten sage man von Vielem, Gott wolle, dass es geschehe, was gleichwohl nicht geschehe. »So räth er jedem Menschen, an sein Heil zu denken, wiewohl Viele nicht gehorchen. Er räth diess an, was er belohnen würde, und er missräth diess, wofür,

wenn die Menschen es thun, sie auch die Wirkungen seines Missfallens erfahren werden«.

Die Unveränderlichkeit Gottes.

Zum Begriff der Macht oder der »Festigkeit« der göttlichen Natur gehört, nach A., wesentlich die Unveränderlichkeit. Nun heisse es aber von Gott, er thue diess oder das, oder er ruhe von seinen Werken — nach Art der Menschen; so werde auch Gott örtliche Bewegung, ein Ausgehen, Eingehen z. B. in eine Jungfrau, eine Veränderung, wenn man sage, Gott sei Mensch geworden, also etwas Anderes, als er zuvor war, — zugeschrieben.

Die Lösung findet A. in der uns schon bekannten Distinktion des Willens Gottes und dessen Wirkungen. »Wenn wir sagen, dass Gott Etwas thue, so darf man in Gott sich keine Bewegung in seinem Handeln denken, oder ein Leiden in seinem Arbeiten, wie bei uns, sondern wir bezeichnen damit nur eine neue Wirkung seines ewigen Willens. Und so auch, wenn es von ihm heisst, er ruhe von seiner Arbeit, so bezeichnen wir damit nur die Vollendung Eines Werkes, nicht, dass er nun in irgend einer Bewegung seiner Handlung inne halte. Unter dem Thun Gottes kann man somit nichts Anderes verstehen, als dass er die Ursache dessen ist, was geschieht, und von einer Handlung Gottes kann eigentlich sofern nicht geredet werden, sofern jede Handlung in einer Bewegung besteht; sondern was Handlung genannt wird, ist nur die Disposition, die er von Ewigkeit her in seinem Geist hat, sofern sie zur Wirklichkeit gebracht wird. Und in ihr (der Disposition) begegnet nichts Neues, wenn ein neues Werk durch sie geschieht, und Gott erleidet aus ihr, da er stets gleichmässig in sich ist, keine Veränderung... Er ist derselbe nach der Vollendung einer Sache, wie vor derselben, so dass er das Vollendete eben so will, wie er es zuvor, als ein zu Vollendendes, gewollt hat. Wie die Sonne, wenn durch ihre Wärme Etwas warm wird, dadurch sich nicht verändert, obwohl, was dadurch erwärmt worden ist, sich verändert hat, so

kann man auch von Gott nicht sagen, dass er sich verändere, wenn er auch die Ursache oder der Urheber von Veränderungen ist".

Man kann sagen, in diesem Prädikate der Unveränderlichkeit habe A. die Allmacht Gottes nur näher bestimmt als die den Grund alles Seins und Werdens enthaltende, Alles bewirkende, in sich selbst aber über aller Veränderung erhabene Macht und Kraft Gottes. Und nicht bloss in der Unveränderlichkeit, sondern auch in der Allgegenwart und Ewigkeit bestimmt sich diese (nach A.) Allmacht näher; sie sind nur sich wesentlich ergänzende Begriffe oder vielmehr Momente des Einen Begriffes der Allmacht.

Allgegenwart (Ewigkeit).

Von einer lokalen Bewegung, einem örtlichen Sein oder Gefasstsein, davon geht A. aus, könne bei einem Geiste keine Rede sein. Am wenigsten bei Gott, „der überall substanziell, wesentlich ist." Diese substanzielle Gegenwart bestimmt er zugleich näher als eine dynamische, wirksame, so dass Gott mit seiner Allwirksamkeit an jedem Orte zugegen sei. „Wenn man sagt, er sei überall nach seiner Substanz, so glaube ich, sagt man, vermöge seiner Macht oder Wirksamkeit; es ist als wenn man sagt, jeder Raum sei ihm so gegenwärtig, dass er in ihm nie aufhöre zu wirken (womit A. zugleich den Begriff der Ewigkeit analog bestimmt), noch seine Macht irgendwie müssig sei."

Die Allgegenwart Gottes, fährt A. fort, sei daher die Macht des Räumlichen und des Raumes. „Denn auch die Räume selbst und was darin ist, können nicht bestehen, wenn sie nicht durch ihn erhalten werden; und man sagt, dass er durch seine Substanz in ihnen sei, wo er durch die Kraft seiner eigenen Substanz nie aufhört, Etwas zu wirken, entweder dadurch, dass er die Dinge selbst, wie gesagt, erhält oder dass er durch sich selbst Etwas in ihnen zu Stande bringt. Denn wenn man gleich von den Königen

sagt, dass sie lange Hände haben, desswegen weil sie ihre Macht an fernen Orten ausüben, so lässt sich doch nicht sagen, dass sie das durch ihr Wesen ausreichend bewirken, was sie durch ihre Stellvertreter thun".

Eine Analogie findet A. in dem Verhältniss von Seele und Leib. »Wenn man sagt, dass die Seele in dem Körper mehr durch ihre Substanz als örtlich sei, darum nämlich, weil sie durch die Kraft selbst ihrer eigenen Substanz ihn belebt und bewegt, und ihn bewahrt, dass er nicht in Fäulniss sich auflöst, und so kraft dieser Wirksamkeit des Belebens und Fühlens in jedem einzelnen Gliede ganz ist, um jedes Einzelne zu beleben und in jedem Einzelnen zu fühlen; so hat man von Gott zu sagen, dass er nicht blos an allen Orten, sondern auch in jedem einzelnen Dinge kraft einer Wirkung seiner Macht immer ist, und, wiewohl er Alles bewegt, darinnen er ist, er doch selbst nicht darin sich bewegt, so wenig als die Seele im Leibe, wenn sie die einzelnen Gliedmassen bewegt, und, wie gesagt, ganz in jedem einzelnen zugleich gegenwärtig ist«.

Diese Fassung der Allgegenwart griffen schon Walter von Mortagne, später Hugo von S. Victor an, als ob nach ihr Gott nur vermöge seiner Macht, nicht aber vermöge seines Wesens allgegenwärtig sei. A. hatte aber zunächst nur den Gedanken, jede sinnliche Vorstellung der göttlichen Allgegenwart abzuwehren: die Kategorie des Räumlichen könne auf Gottes Wesen und Handeln nicht angewandt werden; vielmehr sei er allgegenwärtig in seiner Wirksamkeit, ohne räumliche Gegenwart und räumliche Veränderung, ohne aus der Unwandelbarkeit seines zu Zeit und Raum sich stets auf gleiche Weise verhaltenden Wesens herauszutreten. Damit läugnete er aber nicht die wesentliche Allgegenwart Gottes; aber die wesentliche ist ihm zugleich auch die wirksame.

Weisheit, Allwissenheit, Vorherwissen.

Die Weisheit Gottes nennt A. — wie wir diess aus seiner Darstellung der Trinität sahen — »eine Kraft der gött-

lichen Macht«, eine Macht »Alles zu unterscheiden«, die geistige Durchdringung aller Dinge durch Gott, »so dass seine Dispotion in nichts irren und nichts seiner Erkenntniss unverschlossen bleiben kann«. Man sieht, diese Eigenschaft befasst auch die Allwissenheit Gottes in sich, sie ist die Geistigkeit Gottes, in der er Alles Endliche wissend hat. Und sehr schön nennt sie darum A., eine Art Macht, wodurch er nichts Anderes bezeichnen will, als dass die Macht Gottes nicht eine unlebendige oder doch bewusstlose Substanz und Kraft sei, sondern Leben und G e i s t, womit gewissermassen das göttliche Wesen zur Einheit und absoluten Persönlichkeit sich zusammenschliesst.

Diess Wissen Gottes »umfasst das Zukünftige wie das Gegenwärtige und Vergangene, und ist sich jenes wie dieses gleich bewusst und sicher«; denn wenn das Wissen Gottes »eine Art Macht« ist, so weiss Gott mit seiner verursachenden Thätigkeit auch Alles durch dieselbe Verursachte. »Denn nichts kann sich ereignen, ausser in Folge der göttlichen Anordnung«. Wie daher Gotte, »was er in Bezug auf das Zukünftige vorherordnet, nicht unbekannt sein kann, so muss er auch den Erfolg desselben vorherwissen«. Eben darum weiss A. nichts von einem Zufall. Die Philosophen, sagt er, bezeichnen den Zufall »als einen unerwarteten Erfolg eines Dings, der hervorgeht aus zusammentreffenden, aber in sich ganz verschiedenen Ursachen«. A n und f ü r s i c h gebe es also k e i n e n Zufall, sondern nur auf dem menschlichen Standpunkt, »sofern ein Erfolg entweder nicht aus unserer freien Handlung hervorgeht, oder ein Ereigniss nicht aus einem uns bekannten Naturzusammenhang gefolgert werden kann«. In Bezug auf Gott geschehe dagegen nichts ohne seinen freien Willen, nichts ohne seine göttliche Anordnung und Voraussicht.

Mehr Schwierigkeit bot eine zweite Frage: ob nicht bei der Annahme einer Unveränderlichkeit des göttlichen Vorherwissens Alles mit Nothwendigkeit geschehen müsse, das Böse wie das Gute; und »dass dann auch die Sünden von uns in keiner Weise könnten vermieden werden, sondern jeder nothwendig, das was er verfehle, begehe, da auch

diess ja von Gott vorausgesehen sei, dessen Voraussicht doch auf keine Weise eine trügerische sein könne«.

Bei der Lösung dieser Frage nimmt A. wieder eine Distinktion nach Aristoteles zu Hülfe. Wenn man sage, es sei nothwendig, dass diess oder jenes sein werde, so habe diess einen doppelten Sinn, einen einfachen, absoluten, und einen relativen, hypothetischen. Wenn man sage, es sei nothwendig, dass das sei, was da sei, wenn es sei, so sage man damit noch nicht einfach und unbedingt, dass das nothwendig sei; es sei ganz unvermeidlich, dass es sei.

Damit, meint A., könne man den obigen Einwurf widerlegen. Wahrscheinlich hat er damit sagen wollen, dass in das göttliche Vorherwissen einer menschlichen Handlung auch alle vorhergehenden Bedingungen von Seiten des Menschen aufgenommen seien; und so sei es denn ein durch die menschlichen Handlungen vermitteltes.

Leider aber bricht »die Einleitung«, so weit sie auf uns gekommen ist, da ab; gerade an einer Stelle, welche die Spannung des Lesers am meisten fesselte. Auch in der »christlichen Theologie« findet man zur Ergänzung dieser Lücke nichts. Im »Römerbriefe« berührt er dieselbe Frage, verweist aber auf seine »Theologie«, der er die Lösung vorbehalte. In der »Epitome« sind zwar die an jenen beiden dogmatischen Werken abgebrochenen Fäden (vielleicht nach Vorlesungen) zu Ende geführt; was sich aber da findet, ist doch nur dürftig. Das Vorherwissen Gottes, liest man hier, sei nur »sein ewiges Wissen«; denn die Zeit sei wohl durch Gott, aber nicht für Gott; ihm sei Alles gegenwärtig; daher folge keine fatalistische Nothwendigkeit daraus, dass er Alles vorherwisse (s. d. Art. über die Gnade).

Güte Gottes.

Am weitläufigsten hat sich A. über die Allmacht Gottes ausgelassen; unzureichender über die Weisheit; über die Güte Gottes, die doch wesentlich zu behandeln war (als dem h. Geiste korrespondirend), finden wir in seinen beiden dogmatischen Werken nichts; dagegen Andeutungen in der

Epitome — ein Beweis mit Anderen, dass A. in seinen Vorlesungen jenes Ganze ausführte, das er in seiner »Einleitung« zu Anfang übersichtlich mittheilte. Die Güte, sagt da A., thue für die Kreaturen Alles, was ihr gezieme. Gott kenne nicht Neid, noch Zorn; die entgegengesetzten Ausdrücke, welche in der Schrift sich finden, seien figürlich zu nehmen; sie gelten nicht für ihn, sie beziehen sich nur auf die Wirkungen seines Willens auf uns.

Das führt den A. auf die Betrachtung der Wohlthaten Gottes. Die erste, die grösste von allen, sei aber »die Menschwerdung Christi«.

So führt die Darstellung der Güte zur Betrachtung der Welt (s. oben).

Die Welt überhaupt und ihr Verhältniss zu Gott.

Allerdings, sagt A., könne Gott nicht ohne die Kreaturen sein, »welche er von Ewigkeit in sich hat«, weil »es sich nicht geziemt«, d. h. sich nicht mit der Idee Gottes vereinigen lasse. Diese Nothwendigkeit liege indessen nicht auf Seite der Kreaturen, so dass im Begriffe der Welt eine Nothwendigkeit ihrer Existenz gewesen wäre, dass „sie oder die Geschöpfe nicht hätten fehlen können". Die Nothwendigkeit sei auf Seite Gottes gewesen, im Willen Gottes, der freilich von seiner Natur nicht zu trennen sei. Und nur insofern, vom Standpunkte Gottes aus, könne man von einer Nothwendigkeit sprechen. „Nothwendig hat Gott allerdings gewollt, dass eine Welt sei und sie geschaffen".

Ob nun die wirkliche Welt von Ewigkeit her sei, wie sie nothwendig in Gottes Gedanken war, darüber lässt sich A. in keiner bestimmten Formel aus, oder etwa in dieser: „sie wurde, als sie sein sollte"; die ewige Thätigkeit Gottes sei in ihrer Aeusserung, von der Idee des göttlichen „Sich geziemens" bestimmt. „Gott war nicht müssig, der aber die Welt, ehe er sie schuf, nicht schaffen

konnte, weil, ehe er sie schuf, sich nicht geziemte, dass sie geschaffen wurde. Denn wenn er sie früher geschaffen hätte, so hätte sie allerdings auch früher geschaffen werden müssen, weil er Etwas nur zur rechten Zeit machen kann, ja aufs Allerbeste, d. h. so gut als sich geziemt, was freilich seinem hohen Rath vorbehalten bleibt".

Auf diese Weise hat A. die Klippen in Bezug auf die Lehre von der Weltschöpfung zu vermeiden geglaubt; einerseits hat er ihre Idee als eine in Gott nothwendige und ewige anerkannt, und so ihr Dasein aller Willkür entnommen; anderseits hat er die Ausführung doch nicht mit der Idee zusammenfallen lassen nach seinem ganzen Standpunkt, der zwischen Gottes Willen und dessen Aeusserung unterscheidet.

Und denselben vermittelnden und die Abwege vermeidenden Charakter trägt überhaupt seine Auffassung vom Verhältniss Gottes zur Welt. Er lässt Gott und Welt nicht zusammenfallen: es ist keine substanzielle Einheit; er lässt aber auch die Welt nicht in einem zufälligen oder mechanischen Verhältniss zu Gott stehen. Einerseits ist Gott „unveränderlich in sich", über und jenseits aller Welt und aller Zeit und allem Raum; anderseits ist Gott für die Welt als die schlechthin unbedingte, alles Endliche und jedes „wie es sich geziemt", d. h. in seiner Ordnung begründende und erhaltende und bestimmende ewige Kausalität. Eine freilich unzureichende Analogie dieses Verhältnisses findet A. auf dem Gebiete der geschaffenen Welt in dem Verhältniss von Seele und Leib.

Vom Menschen.

Urstand, Fall, Erbsünde, Strafe.

Einen Urstand und Urfall nahm A., wie wir aus dem Bruchstück seiner Sittenlehre sehen werden, wo er seine Entwickelung dieser Sache am weitläufigsten gegeben hat, nicht eigentlich an. Er setzte das Wesen der Sünde in die

bewusste Einwilligung zum Reiz der Sinne, in die bewusste Verachtung Gottes oder seines Gesetzes; in den sinnlichen Reizungen, in der Konkupiszenz an und für sich fand er nichts, worauf die Begriffe von Sünde und Schuld angewandt werden könnten, vielmehr sah er in ihnen nur die natürliche Basis für die Entwickelung und Uebung der Tugend, Stoff für den sittlichen Kampf und Sieg. Dadurch hätte der kirchliche Begriff von Sünde und Schuld von selbst grosse Beschränkungen erleiden müssen, wenn A. aus diesen Prinzipien ihre Konsequenz gezogen hätte; — gewiss mehr in pelagianischer Richtung als in der augustinischen; denn die sinnlichen Reizungen konnten dann nicht anders erscheinen als in dem ursprünglichen Wesen der menschlichen Natur liegend und als etwas für den sittlichen Entwicklungsprozess durchaus Nothwendiges; von einem Urstande, einem Sündenfalle, einer Erbsünde hätte keine Rede sein können. A. zog sich aber diese Konsequenzen nicht. Er nahm einen Urstand, Sündenfall, daher rührende Verdammniss der ungetauften Kinder aus der fixirten Kirchenlehre, die er nicht anzugreifen wagte, auf. Es waren aber fremdartige Bestandtheile in seinem Ideenzusammenhang nur wie von aussen her ihm angeheftet. Daher vermochte er auch nicht die denselben zum Grunde liegenden tieferen religiös-sittlichen Elemente zu würdigen: nicht die Bedeutung der Ursünde als des ersten und prinzipiellen Aktes der zur Willkür gewordenen Freiheit, noch der Erbsünde als eines jeder selbstproduzirten Sünde vorausgehenden sündhaften Hanges; er hatte keine Einsicht darein, »wie die Sünde sich selbst in der Menschheit straft, die Geschichte der Menschheit kein unzusammenhängender Atomismus ist, sondern frühere und spätere Momente der Entwicklung einander sittlich bedingen«. Anderseits hatte er nun doch die mühsame Aufgabe, diese seiner innersten Eigenthümlichkeit fremden Dogmen zu rechtfertigen, irgendwie ihre Rationalität nachzuweisen, denn Irrationales wollte er überhaupt nicht; — Spielraum genug für den Reichthum seines dialektischen, um nicht zu sagen sophistischen Geistes, der nie verlegen war, für Alles Gründe zu finden.

Im »Sündenfall« sah A. nur »den verbotenen Genuss des einen Apfels«; in der Erbsünde die für diess Vergehen der ersten Eltern verordnete göttliche Strafe über die sämmtliche Nachkommenschaft (s. Ethik). »In Adam haben wir gesündigt, d. h. um seiner Sünde willen werden wir der ewigen Verdammung so überantwortet, dass, wenn uns nicht die Heilmittel der göttlichen Sakramente zu Hülfe kämen, wir ewiglich verdammt würden.« Von einer Erbsünde selbst weiss daher A. nichts, nur von einer Erbstrafe, freilich ohne allen Kausal-Zusammenhang. »Wenn wir auch sagen, die Kinder hätten in Adam gesündigt, so sagen wir desswegen doch nicht schlechthin, sie hätten gesündigt, ebensowenig als wir, wenn wir sagen, ein Tyrann lebe noch in seinen Kindern, desswegen zugeben, er lebe schlechthin«; — eine Fassung der Erbschuld, die dem A. von seinen Gegnern, und mit Recht (s. S. 64) vorgeworfen wurde, und die er in seiner Apologie modifizirte, doch ohne gerade von einer F o r t p f l a n z u n g der Sünde und Schuld Adams zu sprechen (S. 92).

Ist nun aber eine solche Erbstrafe ohne Erbsünde zu vereinigen mit Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit? An dieser Frage kann A. nicht vorübergehen. „Es werden also verurtheilt, sagst du, die nicht gesündigt haben, was doch höchst unbillig; es werden gestraft, die es nicht verdient haben, was doch höchst grausam“! Aber auch, antwortet er, „in der Verdammung der Kleinen, wenn sie, was sie nicht verdient haben, gestraft werden, können doch viele Ursachen einer gar heilsamen göttlichen Anordnung vorhanden sein“.

Doch schon im Allgemeinen glaubt A. die Einwürfe schlechthin abweisen zu können mit der — irrationalen — Behauptung, dass Gott unbedingt Herr über seine Geschöpfe sei. Bei den Menschen könne es für ungerecht gelten, wenn der Unschuldige für den Schuldigen leiden müsse; nicht so bei Gott. „Denn Gott thut seiner Kreatur kein Unrecht, wie er sie auch behandelt, sei es, dass er sie zur Strafe oder zur Ruhe bestimmt. Sonst könnten auch die Thiere, welche zur Arbeit und zum Gehorsam unter den Menschen

geschaffen sind, mit Recht gegen ihren Schöpfer sich beklagen und mit ihm rechten". (!) Er erinnert dabei an das Wort Pauli, Röm. 9, 14 ff. „Auch kann auf keine Weise Uebel genannt werden, was nach seinem Willen geschieht. Denn nicht anders können wir das Gute vom Bösen unterscheiden, als sofern Etwas mit seinem Willen übereinstimmt und in seinem Wohlgefallen beruht. Wesswegen auch das, was an und für sich sehr schlecht scheint — z. B. dass die Hebräer bei ihrem Auszuge die Aegyptier beraubt — und desswegen zu tadeln ist, wenn es auf Befehl des Herrn geschieht, Niemand zu beschuldigen wagt".

Indessen genügt ihm nicht, „zur Empfehlung der göttlichen Anordnung in dieser Verdammung der Kinder Gott nur von einer Ungerechtigkeit freizusprechen"; er will auch „einen Erweis seiner Güte" darin nachweisen; und er findet diese darin, dass die Verdammung der ungetauften Kinder einestheils die gelindeste sei, — Entbehrung des Anschauens der göttlichen Majestät ohne alle Hoffnung, dazu je zu gelangen; anderseits darin, dass „zu dieser gelindesten Strafe nur diejenigen bestimmt seien, d. h. dass nur diejenigen Kinder ungetauft sterben, von welchen Gott vorausgesehen, sie würden, wenn sie am Leben geblieben wären, sehr schlecht geworden sein, und es würde sie desshalb viel grössere Strafen getroffen haben, so dass in diesem Nachlass oder doch in dieser Milderung der Strafe die Kleinen einen Akt der göttlichen Güte nicht mit Unrecht zu geniessen haben".

Doch auch mit Rücksicht auf die Andern — d. h. nicht bloss auf die, so gestraft werden — findet A. in dieser Strafe (Erbsünde) gute, göttliche Zwecke. „Wir sollen nämlich dadurch vorsichtiger gemacht werden, dass wir eigene Sünden vermeiden, wenn, wie wir glauben, so Unschuldige, denen weder Begräbniss noch die Gebete der Gläubigen gestattet werden, verdammt werden um fremder Sünden willen; desshalb sollen wir auch um so reicheren Dank Gott darbringen, wenn er uns von jenem ewigen Feuer auch nach vielem gethanem Bösen durch seine Gnade befreit, von dem er doch jene nicht rettet". Auch wollte

ott „an der Strafe der ersten und vielleicht mässigen ebertretung der ersten Eltern, die er über die Nachkomen verhängt, die noch nichts verschuldet (— so geneigt ist „ die innere Bedeutung dieser That zu verkleinern —), zeien, wie sehr ihm alle Ungerechtigkeit ein Greuel ist, und elche Strafe er für grössere und häufigere Schulden vorehält, wenn er sofort und unmittelbar dieses einalige Vergehen in dem Genuss des Einen Apfels so an den achkommen straft".

So rechtfertigt A. die „Erbsünde". Sie für die Christen ieder gut zu machen und aufzuheben, greift er nun aber ı einem ebenso äusserlichen Mittel, als diese Strafe aufgeısst ist: zur Taufe. »Den Nachkommen Adam's, denen llein um der Schuld ihrer Stammeltern willen Gott zürnt, t eine eigene Absolution nothwendig, welche uns in der aufe als die leichteste geordnet ist, wo für die fremde ünde, für die wir verantwortlich erklärt werden, der fremde laube und das Bekenntniss der Pathen dazwischen tritt«. Ver aber nicht getauft ist, »erfährt die Verdammung des eiblichen und ewigen Todes«.

Diess führt auf die Erlösung.

Erlösung (Person Christi).

In der Erlösung findet A. mit der Kirche den höchsten Erweis der Güte Gottes. Man könnte zwar fragen, wozu A. iese Erlösung eintreten lässt, da er keine Korruption der nenschlichen Natur durch die Sünde, wenigstens keine Erbünde annimmt. Aber einerseits war er sich dessen nicht o klar bewusst, um bis zu dieser Konsequenz vorzuschreien, anderseits nahm er doch wieder aus der Kirchenlehre, rie wir gesehen haben, Vieles an, was eine Erlösung nothrendig machte; endlich aber hat er die Erlösung doch mehr on der Seite angesehen, dass sie uns zur Freiheit der Kinler Gottes erhöbe, die rechte Gottesliebe in uns entzündete, velche zum Sieg über jede Sünde befähigte, unsere Natur iberhaupt zu der Höhe führte, zu der sie vom Schöpfer anelegt ist, in der Erweisung aller menschlich-reinen Tugenden.

Wie hat man sich nun aber die Inkarnation zu denken? Diess ist die erste Frage.

A. hat sich in der »Einleitung« darüber ausgesprochen, an dem Orte, wo er von der »Unveränderlichkeit« Gottes handelt; und was man in der »Epitome« findet, stimmt damit überein. In der Epitome wird darüber verhandelt, wo auf die »göttliche Güte« die Rede kömmt.

In der Inkarnation, sagt A., haben sich zwei Naturen zu einer Person vereiniget, nicht aber sei die eine die andere geworden. Die Formel: »Gott ist Mensch« (geworden), sei darum nicht genau und wahr (so wenig als diejenige: »der Mensch ist Gott«); denn sonst würde von dem Unwandelbaren ausgesagt, dass er eine Veränderung erlitten hätte, etwas Anderes geworden wäre, als er war; dass er sich verwandelt hätte.

Wir wissen bereits, wie sehr es dem A. zu thun war, Gott nicht in das Gebiet des Veränderlichen herabzuziehen, wie er alle diese anthropomorphistischen und anthropopathischen Ausdrücke als eine Wirkungsweise der göttlichen Macht umdeutet; und so erklärt er nun auch, was es heisse, Gott sei in eine Jungfrau herabgestiegen, um Mensch zu werden; es wolle damit nichts Anderes ausgedrückt werden, als »dass Gott sich erniedrigt habe, um unsere Schwachheit anzunehmen«; diese seine Erniedrigung werde unter seinem Herabsteigen verstanden.

Wenn A. in dieser Richtung weiter fortgegangen wäre, so wäre vielleicht ein folgerechter Gedanke gewesen, dass er vom Menschen Jesus gesagt hätte, ihn hätte diese Wirkung, Aeusserung, Offenbarung Gottes, dieses Sein Gottes (der Kraft nach) getroffen in einer stetigen und vollen Art, wie gar kein anderes Geschöpf; auch nicht die Propheten. Auf diese Weise wäre A. doch zu einer klaren Anschauung und Darstellung der Person Christi gekommen. Er bricht aber dieser Reihe seiner Entwickelung, diesen Faden seines Gedankens ganz ab und verfolgt ihn nicht weiter. Es ist ihm nur darum zu thun, jeden Schein von Veränderung, Verwandlung Gottes aus dem Wesen Gottes zu entfernen. Da-

rum sagt er: wenn es heisse, Gott sei Mensch geworden, so wolle diess nichts Anderes ausdrücken, als: »die göttliche Substanz, welche geistig sei, vereinige die menschliche, welche körperlich sei, mit sich in Eine Person; so dass in dieser Einheit der Person Christi zugleich die Gottheit des Worts, und die Seele, und das Fleisch, — drei Naturen — zusammenkommen, und doch jede dieser drei Substanzen ihre eigene Natur behalte, so dass keine derselben in eine andere sich verwandle«. A. verweist wieder zur Verdeutlichung auf die Analogie von Seele und Leib und ihre Vereinigung in der Einen Person eines Menschen, trotz ihrer diskreten Naturen, in denen diese verbleiben. »So nahm Gott das Uns're an und liess das Seine nicht«. Eine Verwandlung dagegen könne nicht geschehen, wenn er nicht zu sein aufhöre, »was er zuvor gewesen«.

Ueber dem Bestreben, das Göttliche und Menschliche auseinander zu halten im Interesse der Unveränderlichkeit Gottes, behauptet daher A., es lasse sich eigentlich gar nicht sagen, »das Wort werde Fleisch, oder Gott Mensch«, — vielleicht eine Anspielung auf das Anselmische Schriftchen: »warum Gott Mensch«? — »sonst wäre im Gegentheil auch der Mensch Gott zu heissen«. Zwischen beiden sei jedoch der Unterschied des endlichen Geschöpfs und des unendlichen Schöpfers. »Ferne sei es aber, dass wir von Etwas, was nicht immer existirt hat, oder nicht immer Gott gewesen ist, sagten, es sei Gott; denn das wäre einen neuen oder frischen Gott bekennen; von welcher Verkehrtheit Gott uns mit den Worten zurück schreckt: Israel, wenn du mich hörest, so wird in dir kein neuer Gott sein«.

A. kommt daher stets darauf zurück, dass es für die Inkarnation keine zutreffendere Formel gebe, als diese: die göttliche Substanz vereine sich mit der menschlichen zu Einer Person; nicht aber: sie werde das, womit sie sich eine; wie auch nicht die Seele des Menschen Fleisch werde. Wie aber diese beiden Naturen (Seele, Fleisch) bleiben, und doch nur ein Mensch seien, so seien desshalb auch nicht zwei Christus, »obwohl jede der beiden zu Einer Person verbundenen Naturen in ihren Proprietäten so getrennt

bleiben, dass keine Substanz wegen der Einheit der Person in die andere sich verwandle«.

Wie nun freilich da eine einheitliche Person Christi zu denken ist, das wird auch durch diese unzureichende Analogie von Seele und Leib nicht klar. Höchstens ist diese Einheit der Person eine äusserliche, aggregatmässige; und in der That drückt sich auch A. selbst so aus. »Durch eine gewisse Aggregation« seien die Naturen mit einander verbunden, »wie Knochen und Fleisch am menschlichen Körper, oder Holz und Stein am Bau eines Hauses«. In dieser Auffassung der Person Christi stimmt A. mit der antiochenischen Schule überein, welche im Bestreben, die verschiedenen Elemente auseinander zu halten, es zu keiner lebendigen, organischen Einheit brachte. — Bernhard, wie wir wissen, warf ihm daher Nestorianismus vor.

In der Formel: »Gott ist Mensch geworden«, hob A. dann das noch hervor, dass es »der Sohn«, »das Wort«, »die Weisheit« Gottes sei, die Fleisch angenommen; und es hat diess bei ihm seine Bedeutung; es bestimmte seine Auffassung des Werkes Christi als eines vorzugsweise prophetischen und königlichen.

Die Unsündlichkeit der Person Christi behauptete A.; zugleich aber auch die Möglichkeit desselben, zu sündigen. Er sprach sich darüber so aus. »Fragt man, ob der in Christus mit der Gottheit geeinigte Mensch sündigen oder lügen könne, so darf Niemand zweifeln, dass er diess, nachdem oder sofern er mit Gott geeiniget ist, in keiner Weise könne, sowie der, der vorherbestimmt ist, nach oder in seiner Vorherbestimmung nicht verdammt werden kann. Sagen wir aber einfach, jener Mensch, der mit Gott geeiniget ist, könne auf keine Weise sündigen, so kann man darüber zweifeln; denn wenn er ganz und gar nicht kann sündigen oder übel handeln, — welch' ein Verdienst hat er, vor der Sünde sich zu hüten, die er in keinerlei Art begehen kann; oder wie lässt sich sagen, dass man sich vor Etwas hüte, worein man nur gar nicht gerathen oder verfallen kann?... Ueberdem gehört das zum freien Willen des Menschen, dass in seiner Macht liegt, gut und bös zu han-

deln. Hat Christus diess nicht gehabt, so scheint er des freien Willens beraubt, und mehr aus Nothwendigkeit, als aus freiem Willen die Sünde zu meiden, und diess mehr aus der Natur, als aus der Gnade zu haben. Wer auch läugnete, dass jener aus Seele und Fleisch bestehende, mit Gott zu Einer Person geeinete Mensch auch ohne diese Einheit, wie die übrigen Menschen, in seiner Natur bestehen könne... Wenn er nun auch für sich existiren konnte, warum konnte er nicht auch so sündigen, wie die Andern«? Eine abstrakte Möglichkeit des Sündigens sei also allerdings vorhanden gewesen, wie man auch den Menschen in Christo als für sich bestehend betrachten könne; aber im Zusammenhange mit der ganzen Person des Gottmenschen falle diese Möglichkeit weg. »Man hat hier in's Auge zu fassen, ob man das » »Möglich« « oder das » »Nothwendig« « mit einer Bestimmung setzt, oder ganz einfach ohne solchen Beisatz. Allerdings ist wahr, wenn man es ganz einfach sagt, dass der, so vorherbestimmt und zu beseligen ist, möglicherweise verdammt wird, da es überhaupt möglich ist, dass er nicht vorher bestimmt worden war, oder nicht zu beseligen ist; jedoch nicht mit der nähern Bestimmung ist es wahr zu sagen, dass es möglich ist, dass er verdammt werde, wenn er einmal prädestinirt, oder wenn er zu retten ist. So ist auch möglich, dass der, so blind ist, sehen kann, da jeder Mensch sehen kann; jedoch ist es nicht möglich, nachdem er einmal blind ist. So ist es auch nicht verkehrt, wenn wir einfach zugestehen, es sei möglich, dass der Mensch, der mit Gott geeiniget ist, sündige, nicht jedoch nachdem, oder wenn er vereiniget ist. Dass Christus aber, d. i. der Gottmensch, sündige, ist auf alle Weise unmöglich, da ja der Name Christi selbst die wirkliche Einheit Gottes und des Menschen ausdrückt«.

Werk Christi. Aneignung dieses Werkes.

Im Römerbrief besonders (aber auch in seinen Vorlesungen) finden wir A's. Gedanken über die Erlösung oder »die Rechtfertigung des Menschen durch den Tod unseres Herrn Jesu Christi«.

In der Lösung dieses dogmatischen Problems fasst er zunächst die Frage in's Auge, ob diese Erlösung (mit früheren Kirchenlehrern) zu fassen sei als eine Erlösung aus der Hand „dessen, der uns mit Recht oder Gewalt gefangen hält", d. h. des Teufels, „welcher durch die Uebertretung des ersten Menschen, der sich ihm freiwillig durch sein Willfahren mit einem gewissen Recht unterworfen hatte, auch alle Macht über ihn besass und für immer besässe, wenn nicht der Befreier käme". Auf diese Frage gibt A. — mit Anselm, doch anders gefasst — eine entschieden verneinende Antwort; aus mehreren Gründen. Einmal: „Christus hat nur die Erwählten befreit; diese hatte aber der Teufel nie in seiner Gewalt, weder in dieser, noch in jener Welt". Er führt den Lazarus als Beispiel an. Dann: „Welches Recht konnte auch der Teufel im Besitze des Menschen haben, als nur etwa sofern er ihn überkommen hatte von Gott, der's zugab, oder ihn auch zur Peinigung ihm überliess". Nun aber, „wenn ein Sklave seinen Herrn verlassen und eines Andern Gewalt sich untergeben wollte, dürfte da nicht mit Recht der Herr, wenn er wollte, ihn herausfordern und zurückführen"? Ferner: „Wer auch zweifelte, dass, wenn der Knecht eines Herrn durch seine Ueberredungen seinen Mitknecht verführte und von dem Gehorsam gegen den eigenen Herrn abwendig machte, der Verführer noch viel mehr bei seinem Herrn als schuldig bestünde, denn der Verführte; und wie höchst ungerecht wäre es, dass der, so einen Andern verführt, von daher irgend einen Rechtsanspruch oder eine Macht über den, welchen er verführt hat, zu haben verdiente, da er selbst diess Recht, das er früher gegen ihn haben mochte, schon wegen der Nichtswürdigkeit seiner Verführung zu verlieren verdiente? Eher wäre es vernünftig und billig, dass der, so verführt worden, gegen den, der durch seine Verführung ihm schadete, strenge Rache ausübte". Ueberdem „konnte der Teufel die Unsterblichkeit, die er dem Menschen aus Anlass der Uebertretung versprach, nicht geben, so dass er ihn durch dieses mit einigem Recht noch zurückhalten könnte".

Das sind die Gründe, aus denen A. alles Recht des Teu-

fels auf den Menschen bestreitet, höchstens nur so weit zugibt, „als Gott den Menschen dem Teufel, als seinem Kermeister und Peiniger, zur Strafe übergeben hätte". Also nur gegen Gott, seinen Herrn, dem er ungehorsam gewesen, hatte der Mensch gesündigt. „Wenn nun sein Herr ihm die Sünden vergeben wollte, wie es der Jungfrau Maria geschehen ist, und Christus auch Vielen vor seinem Leiden gethan hat, als der Maria Magdalena und dem Paralytischen, zu dem der Herr sprach: deine Sünden sind dir vergeben; wenn so der Herr, ohne ein Leiden, dem sündigen Menschen verzeihen wollte und zu dem Peiniger sagen: ich will nicht, dass du ihn weiter strafest; mit welchem Rechte konnte der Peiniger peinigen, der kein Recht über den zu Peinigenden empfangen hatte, als aus der Erlaubniss des Herrn selbst? oder welches Recht hatte er, sich darüber zu beklagen oder auszulassen? Kein Unrecht that der Herr dem Teufel, wenn er aus der sündigen Masse ein reines Fleisch und einen von aller Sünde freien Menschen annahm. Hat doch dieser Mensch es nicht durch seine Verdienste erlangt, dass er ohne Sünde empfangen und geboren wurde, und blieb, sondern durch die Gnade des ihn annehmenden Herrn".

„Hätte nun nicht dieselbe Gnade, wenn sie den übrigen Menschen die Sünde erlassen wollte, sie von den Strafen befreien können? Denn mit Erlassung der Sünden, um deren willen sie in Strafen waren, scheint kein Grund übrig zu sein, dass sie um derselben noch weiter gestraft würden. Der also eine solche Gnade dem Menschen erwies, dass er sich mit ihm zur Person vereinige, hätte er ihm nicht können die kleinere erweisen, — ihm nämlich die Sünden vergeben"? Mit diesen Worten eröffnete A. eine Reihe neuer Fragen, als hätte jene „mythische" Auffassungsweise und ihre Beseitigung zu neuen Zweifeln und Fragen Anlass gegeben. „Wenn die göttliche Barmherzigkeit für sich allein den Menschen vom Teufel hat befreien können, welche Nothwendigkeit, oder welcher vernünftige Grund war dazu vorhanden, dass um unserer Erlösung willen der Sohn Gottes Fleisch wurde, Mangel, Hohn, Geisseln und endlich den

bittern und schmachvollen Tod am Kreuze litt? Wie kann der Apostel sagen, dass auch wir durch den Tod seines Sohnes mit Gott ausgesühnt und gerechtfertigt werden, der doch um so mehr wider die Menschen erzürnen sollte, je mehr diese in der Kreuzigung seines Sohnes sich gegen ihn versündigten als in der Uebertretung seines ersten Gebots im Paradiese durch den Genuss des Einen Apfels?... Wenn jene Sünde des Adam so gross gewesen war, dass sie nur durch den Tod Christi konnte versühnt werden, welche Versühnung gibt es für den an Christus verübten Mord, für so viele und so schwere gegen ihn oder die Seinigen verübten Verbrechen? Gefiel Gott dem Vater der Tod seines unschuldigen Sohnes so sehr, dass er durch ihn mit uns ausgesühnt wurde, die wir mit Sündigen eben das verübten, um dessen willen der unschuldige Herr getödtet worden ist? — Und wenn nicht diese grösste Sünde geschah, konnte er nicht jene viel kleinere verzeihen: nicht so grosses Gute thun als nach so gehäuftem Bösen? — Wem ist das Lösegeld des Blutes gegeben, als eben dem, in dessen Gewalt wir waren, d. h. Gott, der uns dem Peiniger überliess? Denn nicht die Peiniger, sondern ihre Herren bestimmen es, oder nehmen es in Empfang. Wie entliess er auch diese Gefangenen um das Lösegeld, wenn er selbst zuvor dieses Lösegeld eingefordert oder angeordnet hat, um die Gefangenen zu entlassen? — Wie grausam und ungerecht scheint es zu sein, dass Einer das Blut eines Unschuldigen zu einem Lösegeld forderte, oder auf irgend eine Weise ein Gefallen daran hätte, dass ein Unschuldiger getödtet würde, geschweige, wie konnte Gotte der Tod seines Sohnes so angenehm sein, dass er durch ihn mit der ganzen Welt ausgesühnt worden wäre«?

So viele Fragen und Einwendungen stellt A. auf. Er beantwortet sie aber nicht, wie Anselm, durch die Annahme »eines metaphysischen Verhältnisses der unendlichen Schuld und des unendlichen Aequivalents« (Gegenleistung), er löst sie nicht aus dem Zusammenhang der göttlichen Eigenschaften. Er findet die Lösung subjektiv im Moment der Lehre und der Liebe. Der Lehre: »weil das ganze Le-

ben Christi mit seinen Wundern bis zu seiner Verherrlichung auf Erleuchtung und Bekehrungen berechnet war, desshalb musste die göttliche Weisheit es gerade sein, welche die menschliche Natur annahm«. Aber noch mehr als die Lehre hebt er die Liebe hervor. »Dadurch sind wir, wie mir scheint, durch das Blut Christi gerechtfertiget und mit Gott versöhnt, dass er uns durch diese uns erwiesene einzige Gnade, kraft deren der Sohn Gottes unsere Natur angenommen und bis zum Tode uns durch Wort und Beispiel zu unterweisen nicht aufgehört hat, mit um so grösserer Liebe an ihn kettet, so dass wir durch so hohe Wohlthat der göttlichen Gnade entzündet um seinetwillen aus wahrer Liebe nichts mehr zu leiden scheuen«. Schon die Erwartung dieser Wohlthat habe die alten Väter zur höchsten Gottesliebe begeistert. Noch viel mehr Gott liebend werde nun aber Jeder nach dem Leiden Christi als vorher, sofern die in Erfüllung gegangene Wohlthat noch mehr zur Liebe entzünde als die gehoffte. »Unsere Erlösung ist daher jene höchste, durch das Leiden Christi in uns geweckte Liebe, die nicht bloss von der Knechtschaft der Sünde befreit, sondern uns die wahre Freiheit der Kinder Gottes erwirbt, so dass wir vielmehr aus Liebe zu ihm als aus Furcht Alles erfüllen, der uns eine so hohe Gnade erwiesen hat, dass, wie er selbst bezeugt, keine grössere gefunden werden kann. Denn, sagt er, Niemand hat eine grössere Liebe, denn die, dass er sein Leben lässt für seine Brüder. Und von dieser Liebe spricht er an einem andern Orte: Ich bin gekommen, ein Feuer auf Erden anzuzünden, und was wollte ich lieber denn es brennete schon. Diese wahrhafte Freiheit der Liebe in den Menschen zu pflanzen und fortzupflanzen, dazu ist er, wie er bezeugt, in die Welt gekommen«.

In diesen Worten hat A. den Kern seiner Erlösungstheorie niedergelegt; die Liebe Gottes in Jesu Christi pflanze die kräftigste Gegenliebe zu Ihm in unser Herz, jene uneigennützige Liebe, welch A. auch sonst (S. 137 und im Römerbriefe) stets als das Charakteristische des Christenthums, als das Unterscheidende zwischen dem Christenthum und

Judenthum betrachtet, ein neues, den Menschen beseelendes Lebensprinzip, das, mit allen seinen Momenten von der Reue an (s. Ethik), welche die Macht der Sünde in uns tilge, und mit ihr die Schuld derselben und die Strafe, auch wahre Gerechtigkeit erzeuge. Das heisse: gerechtfertigt sein durch Christi Blut, und dass die Strafe unserer Sünden durch das Lösegeld seines Todes hinweggenommen sei; — »bildliche Ausdrucksweisen«, wie A. sagt.

A. weiss, wie man sieht, nichts von einer im Wesen Gottes begründeten Nothwendigkeit, sondern die freie, göttliche Gnade ist es, welche die Erlösung gestiftet hat, indem sie den Sünder durch ihre höchsten Erweise in Jesu Christo innerlich frei von der Sünde macht, worin eben sich die Liebe Gottes mit seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit, welche die Aufhebung der Sünde verlangt, ausgleicht.

Allerdings wird aber dieser Gerechtigkeit nicht völlig genug gethan, sofern die menschlich-christliche Gerechtigkeit immer noch unvollkommen bleibt und somit einer Ergänzung bedarf vor den Augen des absoluten Gottes. Diese (objektive) Ergänzung ist nun eben die Gerechtigkeit Jesu Christi, welche die unsrige wird in seiner Fürbitte vor Gott kraft seiner Liebe gegen uns. »Gott nämlich hat durch die Menschwerdung seines Sohnes auch das beabsichtiget, dass nicht bloss die Barmherzigkeit, sondern auch die Gerechtigkeit durch ihn den Sündigenden zu Hülfe käme, und durch seine Gerechtigkeit ergänzt würde, was durch unsere Vergehen fehlte.... Als Gott seinen Sohn zum Menschen machte, hat er ihn (als Mensch) unter das Gesetz (der Nächstenliebe) gestellt, welches er allen Menschen gemeinsam gegeben hatte. Es musste daher jener Mensch nach der göttlichen Vorschrift den Nächsten wie sich lieben und die Gnade seiner Liebe gegen uns ausüben, sowohl indem er lehrte als für uns bat. Nach göttlicher Vorschrift sollte er daher für uns, und zumal wenn wir aus Liebe ihm anhängen, beten, wie er denn auch im Evangelium gar oft für die Seinigen beim Vater Fürbitte thut. Seine höchste Gerechtigkeit aber verlangte, dass in keinem Stücke das Gebet dessen einen Abschlag erlitt, den

die mit ihm geeinigte Gottheit nichts zu wollen oder zu thun gestattete, als was gut war und sich ziemte. Gal. 4, 4. Ebr. 5, 7. Als Mensch ist er somit durch das Gesetz der Nächstenliebe selbst verpflichtet, dass er diejenigen, welche unter dem Gesetze waren, und durch das Gesetz nicht konnten gerettet werden, erlöste, und was nicht in unsern Verdiensten war, aus dem Seinigen ergänzte, und, wie er einzig in Heiligkeit dastünde, auch einzig würde durch seine Fruchtbarkeit in dem Heile Anderer. Was Grosses sonst würde seine Heiligkeit verdienen, wenn sie nur für sein, nicht für fremdes Heil Genüge thäte!... Das sind auch keine grossen Reichthümer eines Gewaltigen, die Andere zu bereichern nicht hinreichen.«

Gegen diese Erlösungs-Theorie hat Bernhard in seinem Traktat besonders lebhaft geeifert. Zunächst darüber, dass A. jene ältere Auffassungsweise, wornach wir aus der Gewalt des Satans, der durch die Sünde ein Eigenthumsrecht über die Menschheit erlangt habe, erlöst worden seien, bekämpft habe. Er weiss nicht, was er daran härter rügen solle: die Frechheit, die von einer so alten und allgemeinen Lehre abweiche, oder die Gottlosigkeit. »Reizt der nicht mit Recht Aller Hände gegen sich, dessen Hände gegen Alle? Wäre es nicht billiger, man würde solchen Mund mit Stricken schweigen, als mit Gründen widerlegen«? Denn ihm (dem B.) fällt die Erlösung so zusammen mit dieser Fassung: »aus der Hand des Teufels«, dass er sich anders keine Erlösung und Befreiung denken kann, dass sie ihm anders alle Realität verliert. »Wer sich nicht als Gefangener weiss, will auch nicht losgekauft (erlöst) werden«. Für solche Erlösung beruft er sich auf die Schriftstellen: Ps. 107, 2; 2 Tim. 2, 26; Luk. 22, 53; Koloss. 1, 13; Joh. 19, 11. »Möge A. daraus lernen, dass der Teufel nicht bloss eine Macht, sondern auch eine gerechte über die Menschen gehabt habe, auf dass er als eine nothwendige Folge auch das anerkennt, es sei allerdings der Sohn Got-

tes Fleisch geworden, um die Menschen zu befreien«. Eine schlechthin gerechte nennt indessen B. diese Macht des Teufels selbst nicht. »Wenn wir auch sagen, die Macht des Teufels sei eine gerechte gewesen, so doch nicht sein Wille. Denn nicht nach der Macht, sondern nach dem Willen heisst Einer gerecht oder ungerecht. Es besteht also ein gewisses Recht des Teufels über den Menschen, wenn auch nicht mit Recht erworben, sondern in nichtswürdiger Absicht ausgeübt, jedoch mit Recht ihm gestattet. So wurde also mit Recht der Mensch gefangen gehalten, so dass jedoch weder im Menschen noch im Teufel jene Gerechtigkeit war, sondern in Gott«. In der Art und Weise der Erlösung aus dieser Gewalt des Teufels sieht B. nun Barmherzigkeit und Gerechtigkeit walten. »Mit Recht war der Mensch dem Teufel zuerkannt, aber Barmherzigkeit war's, durch die er befreit wurde, so jedoch, dass auch eine gewisse Gerechtigkeit dabei war; denn auch diess gehörte zur Barmherzigkeit des Befreiers, dass er mehr seine Gerechtigkeit gegen den, der den Menschen in seiner Gewalt hatte, als seine Macht gebrauchte. Es kam der Fürst dieser Welt und fand an dem Heilande nichts; und da er nichts desto weniger seine Hand an den Unschuldigen legte, hat er mit dem grössten Recht diejenigen, die er gefangen hielt, verloren, sofern der, welcher dem Tode nichts schuldete und doch den Tod als ein ihm angethanes Unrecht empfing, mit Recht den, welcher schuldig war, von der Schuld des Todes wie von der Herrschaft des Teufels löste«.

Dieser mehr »juristischen« Fassung der Erlösung substituirt indessen B. (unmittelbar darauf) auch eine andere: diejenige einer organisch stellvertretenden Genugthuung. »Was konnte der Mensch aus sich thun, der ein Sklave der Sünde, ein Gefangener des Teufels war, um die einmal verlorene Gerechtigkeit wieder zu gewinnen? Da wurde ihm, der der eigenen entbehrte, eine fremde Gerechtigkeit zugerechnet.... Ein Mensch war's, der schuldig war, ein Mensch, der erlöste. Denn wenn Einer, sagt der Apostel, 2 Kor. 5, 14, für Alle gestorben ist, so sind also Alle gestorben, so dass nun die Genugthuung des Einen Allen zu-

gerechnet wird, wie die Sünden Aller jener Eine trug, und es nicht ein Anderer ist, der der Schuld verfallen, und ein Anderer, der dafür genug gethan hat, weil Haupt und Leib Ein Christus ist. Es hat also das Haupt für die Glieder genug gethan, Christus für seine Eingeweide«.

Was für diese Erlösung, die er verworfen, A. gebe, fragt Bernhard. Lehre und Vorbild Christi! Das sei Alles. Ob das erschöpfend sei für das Werk Christi? für das Bedürfniss der sündigen Menschen? »Das ist (dieses Menschen) Rechtfertigung durch das theure Blut des Erlösers; so wagt dieser aufgeblasene Mensch des Verderbens sie zu entleeren, dass er jenes Ganze, dass der Herr der Ehre sich selbst erniedrigte, dass er von einem Weibe geboren wurde, in der Welt lebte, Unwürdiges trug, endlich nach dem Tod am Kreuze in das Seine zurückkehrte, darauf einzig allein glaubt herunterzubringen, dass der Herr den Menschen ein Lebensbild durch sein Leben und Lehren, durch sein Leiden aber und Sterben einen Maassstab und Umfang der Liebe vorgehalten habe! Also lehrte er die Gerechtigkeit und gab sie nicht, zeigte er die Liebe, aber goss sie nicht ein, und dann kehrte er in das Seinige zurück!.... Was hilft es uns, dass Christus uns unterrichtet, wenn er uns nicht wieder aufgerichtet hat? Oder werden wir nicht umsonst unterrichtet, wenn nicht vorher in uns der Leib der Sünde zunichte gemacht wird, damit wir nicht ferner der Sünde dienen?.... Was hülfe das den Kindern, die noch nicht, von wegen ihres Alters, Christum erkennen oder lieben können? Sie haben also keine Erlösung! Oder sollte ihnen eine Wiedergeburt in Christo nicht nothwendig sein, als denen die Geburt aus Adam nicht geschadet? Wer so denkt, denkt verkehrt, — pelagianisch«. Ob bei einer solchen Auffassung nicht die Wirklichkeit der Erbsünde falle! »Wenn Alles, was Christus nützte, bloss in der Darstellung seiner Tugenden bestand, so bleibt nur noch übrig zu sagen, dass Adam auch nur durch das Beispiel der Sünde geschadet habe, sofern nach der Beschaffenheit der Wunde das Heilmittel eingerichtet ist.... Christlich, nicht pelagianisch ist dagegen unser Bekenntniss, dass die Sünde

Adams auf uns übergegangen sei durch Zeugung, nicht durch Beispiel, und so muss auch unsere Gerechtigkeit wiederhergestellt werden durch Regeneration«. — Abälard frage: wozu das Blut eines Unschuldigen? Ob Gott keine anderen Wege gehabt habe? Gewiss! »Aber diess macht gegen die Wirksamkeit der einen Art und Weise, die er vor vielen wählte, nichts aus. Und vielleicht ist diese die beste, durch welche wir in dem Lande der Vergessenheit, der Mühseligkeit an unser Ende durch so viele und so grosse Leiden stärker und lebhafter erinnert werden. Kein Mensch aber weiss noch kann es vollständig ergründen, welche Güte und Gnade, welche zutreffende Weisheit, welche hohe Ehre, welches segensvolle Heil die unergründliche Tiefe dieses anbetungswürdigen Mysteriums in sich enthält.... Uebrigens — mag man auch das Geheimniss des göttlichen Willens nicht ergründen, so kann man doch die Wirkung des Werkes fühlen, die Frucht des Nutzens geniessen.« Warum aber durch Blut, frage A., da Gott es doch durch sein Wort hätte können? »Frag' Ihn, Gott, selber! Mir ist gestattet zu wissen, dass es so ist; warum es so ist, nicht. Sagt ein Gebilde auch zu dem, der es gebildet hat: warum hast du mich so gebildet?«

B. schliesst diese Widerlegung mit den Worten: »An dem Werke unserer Erlösung achte ich drei Hauptstücke; das Bild der Demuth, da Gott sich selbst entleert hat; das Maass der Liebe, das bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuze geht, und das Geheimniss der Erlösung, wodurch er den Tod, den er ertrug, aufhob. Aber die beiden ersten Stücke sind ohne das letztere, wie wenn du auf's Leere maltest; sie sind nichts anderes, als ein Gemälde ohne festen Grund«.

Unstreitig offenbart B. in dieser Widerlegung bei aller polemischen Leidenschaftlichkeit jene ihm eigene Gemüthstiefe, der die Erlösung ein, wenn auch nie ganz verstandenes oder zu verstehendes Herzensgeheimniss und Bedürfniss war. Indessen hat er dem A. doch Unrecht gethan, wenn er ihn, pelagianisch, die Erlösung auf Lehren und Beispiel und Vorhalten einer Liebe beschränken lässt, ohne ein in-

neres Ergreifen und Ergriffenwerden des Menschen. Eben dieses „Eingiessen" der Liebe in unsere Herzen, diese Lebensmittheilung kennt A. ganz gut, nur vermittelt er es auf eine psychologisch-natürliche Weise, sofern er die Offenbarung der unaussprechlichen Liebe Gottes einen solchen Eindruck auf die Gemüther machen lässt, dass alle Empfänglichen Ihn wieder lieben müssen in thatkräftiger Liebe. Allerdings aber hat seine Fassung der Sünde (keine Erbsünde) nach dieser Seite hin auf seine Fassung der Erlösung und Gnade einigermassen zurückgewirkt. Wenn nun endlich A. in seiner Apologie (S. 90) so sich ausgedrückt hat: Christus habe uns von der Knechtschaft der Sünde und dem Joche des Teufels befreit u. s. w., so hat er sich einfach den kirchlichen und biblischen Ausdrücken anbequemt, ohne freilich dabei zu erklären, in welchem Sinne er sie verstehe.

Gnade, freier Wille.

Unter Gnade konnte A. — nach seiner Erlösungstheorie — nichts anderes als eben die Darbietung und Vorhaltung dieser Erlösung, dieser göttlichen Liebe verstehen.

Nun stellten sich ihm aber in Beantwortung dieses Verhältnisses von Gnade und freiem Willen die schwersten Bedenken entgegen, die jederzeit diese Frage zu einem der allerschwierigsten Probleme gemacht haben. Z. B. »wie es doch gottlosen Menschen, denen Gott die Gnade nicht habe geben wollen, auf dass sie das Heil erlangten, zuzurechnen seie, so dass, wenn sie verdammt werden, man sagen könne, sie seien durch ihre Schuld verdammt! Oder wenn auf ihrer Seite keine Schuld sei, mit welchem Rechte sie von Gott verdammt werden, der jedem nach seinen Werken vergelte? Oder wie sie darin schuldig seien, dass sie die angebotene Gnade nicht haben annehmen wollen, da sie, ohne die Gnade selbst, die Gnade nicht einmal annehmen können? Es sei ja gerade so, wie bei einem Kranken, dem ein Arzt eine Medizin darbiete, die aber hinzunehmen der

Kranke aus Schwachheit unvermögend sei, wenn nicht der Arzt ihm helfe«.

A's. (leider allzu kurze) Antwort geht dahin, dass Gott in der Darbietung der Erlösung Allen ohne Unterschied zureichende Gnade verliehen habe, und für jedes gute Werk es einer neuen Gnadenmittheilung nicht bedürfe, »als ob wir das Gute gar nicht thun oder wollen könnten, ohne ein neues vorhergehendes Geschenk der göttlichen Gnade«. Wenn daher Einige die Gnade nicht annehmen, so sei diess ihre Schuld. Oft treffe es sich allerdings, dass wenn Gott das gleiche Gnadengeschenk mittheile, doch nicht alle gleicherweise thätig seien, ja dass oft derjenige weniger arbeite, der mehr Gnade zum Wirken empfangen habe; wie mit der Liebe oder dem Verlangen nach den zeitlichen Dingen, so geschehe es auch oft mit den wahren und ewigen Gütern; ein Reicher stelle seine Schätze einigen Armen aus und biete sie ihnen an, wenn sie thun, was er von ihnen verlange; der Eine nun von Verlangen nach dem verheissenen Lohn entzündet, nehme die Mühe des Werkes auf sich und vollende es; der Andere aber, träge und unwillig über die so schwere Arbeit, lasse sich um so weniger von jenem so grossen Verlangen ergreifen und begeistern, je mehr ihn die Grösse der Arbeit abschrecke. »Was ist nun, ruft A. aus, da die Ursache, als bei dem Einen die Tüchtigkeit, bei dem Andern die Trägheit«? Ebenso biete uns nun Gott täglich das Reich der Himmel an; »der Eine, begeistert von Verlangen nach diesem Reiche, verharrt in guten Werken, der Andere erstarrt in seiner Trägheit. Und doch bietet es Gott beiden gleicherweise an, und thut was das Seinige ist, und wirkt auf beide, sofern er die Seligkeit seines Reiches auslegt und verheisst, was doch hinreichte, das Verlangen und den Trieb eines Jeden zu entzünden, ohne eine andere hinzugefügte neue Gnade; denn je grösser anerkanntermassen der Lohn ist, je mehr wird auch Jeder schon von Natur durch sein Verlangen getrieben. Um daher unser Verlangen nach Gott und nach der Erlangung des Himmelreiches zu entzünden, welche andere Gnade musste da vorhergehen, als dass jene Seligkeit, zu welcher er uns

einlädt, und der Weg, auf dem wir dahin gelangen können, vorgelegt und gelehrt werde? Diese Gnade aber theilt Gott gleicherweise den Gottlosen, wie den Erwählten mit, beide nämlich darüber belehrend, so dass aus derselben Gnade des Glaubens, welche sie empfangen haben, der Eine zu guten Werken getrieben wird, der Andere durch seine sinnliche Nachlässigkeit unentschuldbar erscheint. Dieser Glaube daher, der in jenem durch Liebe wirkt, feiert in diesem unthätig und träge; die Gnade Gottes ist es, welche jedem Erwählten vorangeht, dass er anfange gut zu wollen, und die wiederum dem Anfang eines guten Willens folgt, auf dass der Wille selbst beharre; aber nothwendig ist nicht, dass für jedes einzelne Werk, das täglich auf's andere folgt, Gott eine andere Gnade ausser dem Glauben selbst, kraft dessen wir glauben, dass wir für das, was wir thun, so grosse Belohnung erlangen werden, darlege«.

So wenig weiss A. Etwas von einer »unwiderstehlichen« Gnade; darum auch nicht von einer Vorherbestimmung im Sinne Augustin's; sondern jede Vorherbestimmung ist ihm eine durch das Vorherwissen Gottes vermittelte. Der Freiheit aber lässt er allen Spielraum. Denn auf das Gebiet des freien Willens der Menschen dehnt er die absolute Kausalität Gottes, die er sonst annimmt, den Begriff der Allmacht Gottes, die er so unbedingt fasst, nicht aus. Da behilft er sich, wie wir wissen, mit dem Unterschiede des ermahnenden göttlichen Willens, welcher auf die freien Entschlüsse seiner Geschöpfe sich bezieht, und welchem daher zu folgen keine Nothwendigkeit ist, von dem ordnenden Willen, durch welchen die Vorsehung alles ihr Unterworfene unwiderstehlich vollbringt. In Bezug auf das Böse, das durch den freien Willen des Menschen geschieht, genügt ihm, nachzuweisen, wie auch diess zum Guten ausschlagen müsse, und so die göttliche Allmacht in Bezug auf die Wirkungen der Menschen gesichert zu haben. Diess klingt freilich halbwegs pelagianisch, wiewohl er das Gute, das die Menschen thun, auf die göttliche Kausalität zurückführt. Aber auch sein Freiheitsbegriff, so pelagianisch er aussieht, ist es nur in seinen Anfängen; in seiner Vollendung, als wahre Frei-

heit, ist er ganz augustinisch gehalten. »Die Philosophen, sagt nämlich A., bestimmen den freien Willen als das frei entscheidende Urtheil über den Willen, als die Ueberlegung des Geistes, wornach er sich vornimmt, Etwas zu thun oder zu unterlassen. Und diese Entscheidung ist eine freie, wenn man zu dem, was man sich vorgesetzt hat zu thun, durch keine Naturgewalt getrieben wird, sondern es gleichermassen in seiner Gewalt hat, es sowohl zu thun, als zu lassen. Wo daher die Vernunft des Geistes nicht ist, vermöge deren man auch über ein Anderes urtheilen könnte, ob es zu thun sei, oder zu lassen, da ist kein freier Wille. Mögen daher auch die Thiere durch ihren Willen Einiges thun oder nicht thun können; sie haben doch, weil sie eines vernünftigen Urtheils entbehren, keinen freien Willen«. Diese gewöhnliche philosophische Fassung passe aber, sagt A., keineswegs auf Gott, sondern »nur auf die, so ihren Willen ändern und ihn nach der entgegengesetzten Seite hin bestimmen können, so dass es in ihrer Macht steht, das, was man wählt, sowohl zu thun, als zu lassen«. Und doch hätten Einige den freien Willen »darauf reduzirt, dass sie ihn nur denen zugeständen, die gut und schlecht handeln könnten«. So Hieronymus. »Allein, wer aufmerksamer den freien Willen in's Auge fasst, muss sagen, dass er keinem fehlt, der recht thut. Am wenigsten aber Gotte und allen denen, die durch so grosse Seligkeit befestigt worden sind, dass sie bereits in Sünde nicht mehr fallen können. Denn je mehr Einer von der Sünde entfernt und zum Guten geneigt ist, einen um so freieren Willen hat er auch im Wählen des Guten, je ferner er von jener äussersten Sklaverei der Sünde steht, von der geschrieben ist: wer Sünde thut, der ist der Sünde Knecht«. Die wahrste und allgemeinste Definition des freien Willens sei daher diese, »dass man, was man mit seiner Vernunft beschlossen, frei und ohne Zwang auszuführen im Stande sei«. Diese Freiheit des Willens wohne unzweifelhaft Gott und Menschen inne, welche des Vermögens ihres Willens nicht beraubt sind, »vornehmlich aber denen, welche bereits nicht mehr sündigen können«. Denn »obwohl sie nicht mehr sündigen, noch von dem Guten,

das sie thun, sich zurückziehen können, weil es nicht sein soll, so thun sie das doch nicht in Folge der Nothwendigkeit eines Zwanges, was, wenn sie freilich nicht wollten, sie keineswegs gezwungen würden zu thun«. So A. Der Wille ist und bleibt somit formell ein freier, aber in sich selbst ist er ein gebundener durch die Gewohnheit und Macht des Guthandelns, das dem Handelnden wie zur zweiten Natur geworden ist. Wesentlich ist er also doch nicht das Wahlvermögen, zu sündigen oder nicht zu sündigen.

Abälard's Ethik.

Bekanntlich hat A. in seiner »Einleitung«, neben dem Glauben (welcher die Hoffnung in sich schliesst), die Liebe und die Sakramente als die wesentlichen Heilsstücke aufgestellt.

Alles Bisherige gehörte zum »Glauben«. Sollte A. nun nicht die Absicht gehabt haben, in seinen beiden theologischen Werken der Darstellung des Glaubens (der Dogmatik) diejenige der Liebe (der Ethik) folgen zu lassen? Wenigstens in der »Epitome« finden wir auf den Glauben (und die Sakramente) die »Liebe« abgehandelt, ganz in jener Weise, wie im Anfang der »Einleitung«. Unsere Liebe zu Gott und zu dem Nächsten müsse der Liebe Gottes gegen uns entsprechen. Nur dass die göttliche Liebe nicht ein Affekt des unveränderlichen Wesens sei, sondern eine Anordnung (ein Effekt), welche seine Güte von Ewigkeit her für das Heil seiner Kreatur getroffen.

Diese Liebe nennt A. die erste der Tugenden und die Basis von allen. Wir müssen sie gewissermassen in allen andern Tugenden wieder finden. Diese seien nur Tugenden unter der Bedingung der Liebe, nur wenn wir sie um Gotteswillen üben. Die Philosophen hätten diese Tugenden unterschieden und näher bestimmt: Sokrates, Aristoteles. Alle diese Tugenden hätten Laster (s. u.) zum Gegensatz; diese Laster führen zu Sünden. Was nun die Sünde zur Sünde mache,

sei die mit freiem Willen geschehende Verachtung Gottes, sowie anderseits das Verdienst (der guten Werke) einzig im guten Willen, d. h. in dem durch die Liebe Gottes inspirirten Willen des Guten bestehe. Was dieser Wille verdiene, sei das ewige Leben, und der Mensch erlange es durch Verzeihung der Sünden kraft Busse, Beichte, Genugthuung.

Damit hat uns in einer kurzen Uebersicht die »Epitome« bereits mitten in die Ethik hineingeführt, die A. weitläufiger in dem von ihm entworfenen Bruchstück einer Sittenlehre niedergelegt hat, welches den Titel führt: „Ethik, oder: Lerne dich selbst kennen"; welche Schrift in zwei Abtheilungen zerfällt: in eine Erörterung des Begriffes der Sünde, und der Busse.

Wir wollen den Inhalt dieser denkwürdigen Schrift zum Behufe der genaueren Kenntniss der Abälard'schen Ethik nun entwickeln.

Die Sünde.

Mit der Entwickelung der Sünde beginnt A.; „denn die Kenntniss des Bösen darf dem Gerechten nicht fehlen; es vermag ja Niemand vor einem Fehler sich zu hüten, als wenn er ihn erkannt hat". A. unterscheidet nun zwischen sinnlichen Trieben (Anlagen, Neigungen, auch „bösen Willen" nennt er sie zuweilen und nicht gerade im Interesse der Begriffsklarheit), durch welche wir zur Sünde, d. h. zur Zustimmung zu dem, was nicht sein sollte, geneigt werden; und zwischen sündlichen Handlungen, dem Thun des Bösen; und endlich zwischen der bewussten Einwilligung, dem Konsens zur Konkupiszenz. Nicht jene (die erstern) sind ihm im eigentlichen Sinne Sünde. Sie sind „Sache der Natur", liegen „in der Komplexion" des Körpers („so hat Viele die Natur selbst, oder ihre eigenthümliche Leibesbeschaffenheit zur Ueppigkeit, zum Jähzorn geneigt"), müssen gewissermassen „eine nothwendige Schwachheit genannt werden," sind „menschliche Versuchung, ohne welche die menschliche Schwäche kaum oder nie bestehen kann", wesshalb „sie auszurotten, sie gar

nicht zu haben unserer Schwäche unmöglich ist"; auch kann man Anlagen haben, zum Jähzorn z. B., „selbst wenn man nicht im Zorn ist"; die Neigung kann vorhanden sein, »ohne dass sie sofort und allemal zur Wirklichkeit, zur Handlung wird"; die Aktion kann fehlen. Nicht darin also sündigen die Menschen, „dass sie so beschaffen sind; vielmehr nehmen sie daraus Stoff zum Kampf, so dass sie kraft der Tugend der Selbstbeherrschung über sich selbst triumphirend die Krone davon tragen.... Wo aber wäre ein Kampf, wenn die Materie zum Kämpfen fehlte; oder woher grosse Belohnung, wenn nicht Etwas wäre, das wir als schwer zu tragen hätten? Damit aber ein Kampf sei, muss ein Feind sein, der Widerstand leiste, der nicht aber gänzlich aufhöre. Und diess sind unsere fehlerhaften Neigungen, über die wir triumphiren, wenn wir sie dem göttlichen Willen unterwerfen, ohne sie gänzlich zu vertilgen, damit wir immer zu kämpfen haben".

Wo A. von dieser menschlichen Schwachheit spricht und von den Verführungen der Menschen, kömmt er auch auf die Dämonen zu sprechen und ihren verführerischen Einfluss. Es ist diese Ansicht um so merkwürdiger, als sie am allerwenigsten von einem A. sich erwarten liess. Sie ist auch von Bernhard und dem Konzil von Sens verdammt worden. »Es gibt, sagt er nämlich, Verführungen nicht bloss von Seite der Menschen, sondern auch der Dämonen, welche uns bisweilen nicht sowohl mit Worten, als durch Handlungen zur Sünde verführen. Sie kennen nämlich die Natur der Dinge und ihre Kräfte, kraft ihres eigenen scharfen Geistes, wie durch lange Erfahrung, wodurch die menschliche Schwachheit leicht zur Lust oder andern Ausschweifungen verleitet werden kann. A. verweist, als auf ein Beispiel, auf das Wunderbare, was ihnen gestattet worden sei seiner Zeit durch die Magier in Egypten gegen Moses zu wirken. Er fasst seine Ansicht in den Worten zusammen: »Es gibt in den Kräutern, oder Samen, oder in der Natur der Bäume sowohl als Steine Kräfte, die mächtig sind, unsere Gemüther zu erregen, oder zu beruhigen; und wer diese

Kräfte kennt, hat die Mittel in den Händen, in dieser Weise auf uns zu wirken«. —

Wie nicht der sinnliche Reiz und Trieb, so ist Sünde an und für sich auch nicht die That, sondern die Einwilligung in die Konkupiszenz, wie A. sich ausdrückt; »sofern wir uns nämlich durch die letztere ziehen lassen; uns nicht zurückziehen von dem Thun dessen, was nicht erlaubt ist, vielmehr, wenn die Möglichkeit uns gegeben wäre, ganz bereit wären, es zu thun«. Ebendaher definirt er die Sünde auch nicht als »positives Wollen«. Sie besteht »nicht sowohl im Sein, als im Nichtsein«; wie wir die Finsterniss definiren »als Abwesenheit des Lichts, wo Licht sein sollte«. Eher wäre sie Mangel an entschiedenem Willen, eine »Passion im Erdulden« zu nennen, weil ein Sich ziehen lassen von den sinnlichen Neigungen, denen man nachgibt. Diese Zustimmung ist Sünde. Wenn daher A. sagt, zu einem Weibe verbotene Lust tragen (soweit es reiner Akt der Natur sei), das sei nicht verdammlich, wohl aber das, dass und wenn man dazu einwillige, so ist diess ganz konsequent, In eben diesem Sinne erklärt er auch das mosaische: Du sollst dich nicht gelüsten lassen. »Sünde ist daher Zustimmung zu dem, was zu thun oder zu lassen sich nicht geziemt«. Näher ist Sünde — »bewusste Verachtung und Beleidung Gottes, sofern man um seinetwillen das nicht thut, oder nicht lässt, was wir glauben, dass um seinetwillen gethan oder unterlassen werden sollte«. Sie ist darum »eine Schuld der Seele, wodurch diese — Verdammniss verdient, oder bei Gott als schuldig dasteht«.

Gesinnung und Werke.

Welches ist nun aber das Verhältniss der Sünde und des Konsenses zur That, der Gesinnung zu den Werken? Eine Frage, um deren Beantwortung sich A. eben so sehr mühet, wie zuvor um den Begriff der Sünde und das Verhältniss der sinnlichen Naturanlagen zum Konsens. Die That der Sünde, antwortet er, ist für die »Sünde und ihren sittlichen Werth« indifferent; sie ist nicht eigentlich die

Sünde; sie »fügt auch nichts hinzu zur Schuld oder zur Verdammniss bei Gott«; ebenso, auf's Gute übergetragen, »trägt die That des Guten nichts bei zum Verdienst oder zur Belohnung bei Gott«. Wenn daher die Schrift sagt: du sollst diess oder das nicht thun, z. B. nicht tödten, kein falsch Zeugniss geben, so bezieht A. mit Recht diess nicht sowohl auf die einzelne Handlung, als auf die Gesinnung. »Es ist, wie wenn es hiesse: willige nicht ein, diess oder das zu thun«. Und darum hat auch Christus gesagt: »wer ein Weib ansieht, ihrer zu begehren, d. h. wer sie so ansieht, dass er in die in ihm aufgestiegene Konkupiszenz einwilliget, hat in seinem Herzen schon die Ehe gebrochen, wenn er's auch noch nicht in der That gethan hat, das ist, er ist bereits der Sünde schuldig, wenn er auch noch nicht zur That geschritten ist«.

Diese seine Ansicht belegt A. mit einer Reihe von Gründen. »Nichts kann ja die Seele verunreinigen, als was ihr selbst zukommt, das ist, die Einwilligung; daher auch kein Thun zur Vermehrung der Sünde beitragen kann«. — Ferner, von der ihnen zu Grunde liegenden Gesinnung abgelöst, können dieselben Werke oft die gleichen bei den Guten, wie bei den Bösen sein. »Handlungen, die sich ziemen, oder unterlassen werden sollten, können eben so gut von guten, wie bösen Menschen gethan werden; was sie von einander scheidet, ist nur die Gesinnung. In einer und derselben Handlung sehen wir, wie schon Augustinus erinnert, Gott den Vater, Jesum Christum und den Verräther Judas. Es hat also der Verräther das Gleiche gethan, was Gott; hat er es aber gut gemeint?... So wird oft das Gleiche von Entgegengesetzten gethan; durch die Gerechtigkeit des Einen und die Ungerechtigkeit des Andern. Zwei können Einen Schuldigen hängen; jener aus Gerechtigkeits-Eifer, dieser aus alter Rachsucht; beide thun, was die Gerechtigkeit will, die Gesinnung aber scheidet beide, so dass es der Eine gut, der Andere böse thut. Wer endlich wüsste nicht, dass der Teufel nichts thut, als was zu thun ihm von Gott gestattet wird; wenn er entweder den Ungerechten straft nach Verdienen, oder einen Gerechten, zum Zweck der Reinigung

oder der Darstellung eines Beispiels von Geduld heimzusuchen ihm gestattet wird? Aber weil er das, was Gott ihm gestattet, aus Antrieb seiner Bosheit thut, so wird seine Macht eine gute oder auch eine gerechte genannt, so dass aber sein Wille immer ungerecht ist; denn jene hat er von Gott, diesen von sich. Wer ferner von den Auserwählten kann in dem, was die Werke betrifft, den Heuchlern an die Seite gestellt werden? Wer erträgt oder thut so Vieles aus Gottes-Liebe, als jene aus Begierde nach menschlichem Lobe«? An und für sich sind also die Werke das äusserliche, indifferent etwas sittlich Gleichgültiges, und bestimmen sich nur sittlich gut oder böse, nach ihrer ihnen zu Grunde liegenden Gesinnung. »Wir unterscheiden somit ein doppeltes: die Absicht und das Werk, wenn wir die Gesinnung eines Menschen gut, und sein Werk gut nennen; es ist jedoch nur Eine Güte: diejenige der Gesinnung, aus welcher auch das gute Werk stammt. Es soll uns daher Niemand zwingen, zuzugestehen, dass, wenn zur guten Gesinnung das gute Werk kommt, Gutes zu Gutem darüber zugefügt werde, als wenn es mehreres Gute wäre, für das die Belohnung steigen müsste«.[1]

Das Thun, das Werk, im Guten und Bösen, diess ist ein weiterer Grund, wird oft gethan oder unterlassen aus Zwang, Gewalt, Unwissenheit, in Folge äusserer Umstände, die nicht in der Macht oder Absicht des Menschen stehen. »Es haben Zwei den Vorsatz gefasst, Armenhäuser zu errichten; der Eine erfüllt sein frommes Gelübde, der Andere aber sieht sich ausser Stande, da das Geld, das er hiefür bestimmt hatte, ihm geraubt worden war. Wird nun das, was von aussen her ist gethan worden, sein Verdienst bei Gott schmälern, oder wird die Bosheit des Raubenden denjenigen bei Gott minder angenehm machen können, der, so viel in seinen Kräften lag, für Gott that? Dann könnte ja die Grösse des Geldes den Menschen besser und des Verdienstes würdiger machen, und je reicher die Menschen wären, desto besser könnten sie werden, da sie aus der Grösse ihres Reichthums zu ihrer Andacht mehr in Werken hinzufügen könnten; was anzunehmen höchster Unsinn wäre«.

Unter dem göttlichen Gesichtspunkt aufgefasst, ergibt sich das gleiche Resultat. Gott, ja eben Gott muss auf die Gesinnung sehen, nicht auf das Werk. »Gott allein, der nicht sowohl, was geschieht, als in welcher Gesinnung Etwas geschieht, betrachtet, wägt auf wahre Weise die Schuld nach unserer Absicht, wesswegen er auch ein Prüfer der Herzen und Nieren heisst, und von ihm gesagt ist, dass er in's Verborgene sehe; denn da sieht er am allermeisten, wo Niemand sieht, wie wir im Gegentheil nicht auf die Gesinnung achten, die wir nicht sehen, sondern auf das Werk, das wir kennen; daher wir öfters durch Irrthum, oder durch des Gesetzes Zwang Unschuldige strafen, oder Schuldige freisprechen«. Man sage aber etwa nicht, das Gott durch die That und ihre Folgen ein Abbruch oder Schaden geschehe; »vielmehr kann Gott nicht durch die That, sondern nur durch die Verachtung Seiner beleidigt werden. Ist er doch jene höchste Macht, welche durch keinen Schaden Einbusse erleidet, wohl aber die Verachtung seiner selbst rächt«. Damit hat A. die Allmacht Gottes »in der Anordnung des äussern Geschehens« zugleich gesichert.

Warum wird denn nun doch die That der Sünde mehr gestraft, als diese selbst, und eine schwerere Busse den Reuigen auferlegt wegen der wirklichen That, als wegen der eigentlichen Schuld? Das gehört, sagt A., zu diesem Leben, seiner Beschränktheit und Kurzsichtigkeit, und ist im Interesse Beispiele zu statuiren, Andere abzuschrecken oder zu ermuntern u. s. w.« Bisweilen wird Strafe auf vernünftige Weise dem auferlegt, in welchem keine Schuld vorangegangen ist; was Wunder daher, wenn, wo Schuld vorangegangen, die nachfolgende That die Strafe bei den Menschen in diesem Leben, nicht bei Gott im künftigen erhöht? Denn nicht richten die Menschen über das Verborgene, sondern über das Offenbare, und erwägen nicht sowohl die eigentliche Schuld, als die vollzogene That, und suchen am Einen Sünder nicht sowohl, was seiner Seele schadet, als was Andern schaden könnte, zu strafen, so dass wir mehr dem öffentlichen Schaden zuvorkommen, als den Sünder bessern.... Die Schuld dem göttlichen Gerichte

überlassend, verfolgen wir nur ihre Wirkung, über die wir zu richten haben.... Anders Gott! Es seien zwei, von denen Einer durch offenbares Sündigen Vielen Aergerniss gibt, und sie durch sein Beispiel verdirbt; der Andere aber, sofern er im Verborgenen sündigt, nur sich selbst schadet. Wenn nun aber der, welcher im Verborgenen sündigt, in selber Absicht und in gleicher Gottes-Verachtung, wie jener, steht, so dass, wenn er Andere nicht verdirbt, diess mehr durch Zufall geschieht, als dass er's um Gottes willen hätte sein lassen, da er ja auch für sich selbst nicht um Gottes willen Sorge trägt, — der steht bei Gott wahrhaft in gleicher Schuld, wie jener, denn in Vergeltung des Guten oder Bösen schaut ja Gott auf die Gesinnung allein, nicht auf die Wirkung des äusseren Werkes.... Dagegen bestreiten wir nicht, dass in diesem Leben guten oder bösen Werken eine Vergeltung zu Theil werde, damit wir aus der gegenwärtigen Strafe oder Belohnung desto mehr zum Guten angereizt, oder vom Bösen abgehalten werden, und damit Andere an Anderen Beispiele nehmen im Thun des Rechten, oder im Sich hüten vor dem Unrechten«.

Lautere und unlautere Gesinnung. Schuld; Strafe.

Auf die Gesinnung, die Absicht, das innere Gewissen stellt, wie man sieht, A. Alles ab. Ist dieses gut, so ist, was diesem gemäss gethan wird, auch gut, und (bewusste) Sünde ist nur, was gegen diess Gewissen geschieht. »Einige, setzt er hinzu, glauben nun freilich, dass eine Absicht gut und recht sei, so oft Einer nur glaubt, dass er recht handle, und es gefalle das Gott, was er thut; wie z. B. jene, welche die Märtyrer verfolgten, von denen die Wahrheit im Evangelium spricht: es kommt die Stunde, dass Jeder, der Euch verfolgt, glaubt, er thue Gott einen Dienst daran; von denen daher der Apostel sagt: ich gebe ihnen das Zeugniss, dass sie für Gott eifern, aber mit Unverstand, d. h. sie haben wohl grossen Eifer, das zu thun, was sie glauben, dass Gott gefalle, aber weil sie darin durch ihren leidenschaftlichen Eifer getäuscht werden, so ist ihre Gesinnung eine irrthüm-

liche, und das Auge ihres Herzens ist kein einfaches, dass es klar sehen, d. h. vor Irrthum sie behüten könnte. Absichtlich nannte daher der Herr, wenn er nach der guten oder nicht guten Gesinnung die Werke unterschied, das Auge der Seele, d. h. die Gesinnung, einfältig und gleichsam rein von allen Flecken, auf dass sie klar sehen könne, oder im Gegentheil finster; wo er sagte, wenn dein Auge einfach ist, so wird dein ganzer Körper licht sein, d. h., wenn die Gesinnung eine rechte ist, so wird die ganze Masse der daraus hervorgehenden Werke, welche Gegenstand der äusseren Wahrnehmung sein kann, des Lichtes würdig, d. h. eine gute sein, und so umgekehrt. Daher ist eine Gesinnung nicht gut zu nennen, weil sie nur gut scheint, sondern weil sie so beschaffen ist, wie sie gemeint ist; sonst könnten selbst auch die Ungläubigen gleich uns gute Werke haben, da auch sie nicht weniger, als wir, glauben, durch ihre Werke selig zu werden, oder Gott zu gefallen«. In dieser Art beschränkt A. seinen Subjektivismus, und an einer Stelle in seinem Römerbrief verfällt er geradezu auf das entgegengesetzte Extrem, wenn er (s. oben) Schlecht und Gut rein nur von den Bestimmungen des göttlichen Willens abhangen lässt, wodurch dieser Wille, von der Heiligkeit losgetrennt, zur Willkür wird. Indessen fällt A. sofort wieder in seinen Subjektivismus in dem Folgenden (was er aber in seiner Apologie zurücknahm). »Wenn nun aber Jemand fragte, ob jene Verfolger der Märtyrer oder Christi in dem sündigten, wovon sie glaubten, dass es Gott gefalle, oder ob sie jenes ohne Sünde hätten unterlassen können, was sie doch in keinerlei Art unterlassen zu sollen meinten, so können wir allerdings unserer Definition der Sünde gemäss, wornach sie bewusste Verachtung Gottes ist, oder ein Zustimmen zu dem, wozu man nach seinem Gewissen nicht zustimmen sollte, nicht sagen, dass sie darin gesündigt haben, oder dass ihre Unwissenheit und selbst ihr Unglaube, mit dem doch Niemand selig werden kann, Sünde sei. Denn die Christum nicht kennen, und desswegen den christlichen Glauben verschmähen, weil sie ihn Gott widrig glauben, — welche Verachtung gegen Gott beweisen diese

in dem, was sie doch um Gottes willen thun, und desswegen gut zu thun glauben«? Indem er diese Behauptung aufstellt, verhehlt sich A. allerdings die starken Instanzen hiegegen nicht, welche zunächst aus der Schrift selbst hergenommen werden können: die Fürbitte Christi am Kreuze für seine Kreuziger, und ebenso das Gebet des Stephanus, dass seinen Verfolgern ihre Sünde nicht möchte zugerechnet werden. »Nun aber scheint da nichts zu verzeihen, wo keine Schuld voranging; denn wo von Verzeihung die Rede ist, ist eine Strafe zu schenken, welche eine Schuld verdiente«. Diesen Einwurf sucht er (und es ist diess zugleich ein Muster seiner Exegese) durch die verschiedene Bedeutung des Wortes S ü n d e zu entkräften. Im eigentlichen Sinne ist ihm Sünde, wie wir wissen, Verachtung Gottes, bewusste Einwilligung in das Böse, »von welcher die kleinen Kinder und die von Natur Schwachsinnigen frei sind, welchen, wie sie keine Verdienste haben, als der Vernunft ermangelnd, so auch nichts zur Sünde angerechnet wird, und die nur durch die Sakramente selig werden«. Im weiteren Sinne »heisst aber auch in der Bibel Sühne Sünde, wie der Apostel von Christus sagt, dass er zur Sünde geworden sei; ebenso steht auch S ü n d e (metonymisch) f ü r S t r a f e der Sünde oder der Uebelthat, wie wir sagen, dass die Sünde verziehen werde, oder Christus unsere Sünden, d. h. die Strafe unserer Sünden getragen habe; oder wie wir sagen, Kinder hätten die Erbsünde, oder wir Alle hätten (nach dem Apostel) in Adam gesündigt«. Endlich »heisst auch die That der Sünde, ein böses Werk, alles, was nicht gedacht, gesagt oder gethan werden sollte, wenn es auch ganz aus Unwissenheit, ohne dass wir etwas Böses dabei wollten, geschehen ist, Sünde«. Diese letztere Sünde nimmt A. nun im gegebenen Falle an; sie »kann aber nur l e i b l i c h (nicht ewig) bestraft werden, denn solche leibliche Strafe ist nicht immer Folge einer Schuld, einer eigentlichen Sünde, und doch nicht ohne Ursache. Gott kann z. B. Gerechte hier leiblich strafen zu ihrer Reinigung, oder zu ihrer Erprobung Trübsale über sie senden, damit s i e nachher davon befreit würden, und e r aus der erwiesenen Wohlthat verherrlicht

würde, wie es bei jenem Blinden heisst, Joh. 9, 2. Oder auch, wie es öfters geschieht, können mit schlechten Eltern für ihre Schuld ihre unschuldigen Kinder in Gefahr kommen oder heimgesucht werden, wie es in Sodom ergangen ist, oder in manchen Völkern oft vorkommt, damit, je mehr die Strafe ausgedehnt wird, desto mehr die Bösen erschreckt werden«. So verschiedene Gründe gibt A. an für Verhängung zeitlicher Strafen ohne vorausgehende eigentliche Verschuldung. Ueberhaupt, »wie Einige selig werden ohne Verdienst, z. B. die Kinder, und durch die Gnade allein das ewige Leben erlangen, so ist es nicht ohne Sinn und Grund, dass Einige körperliche Strafen erleiden, die sie nicht verdient haben; wie ja auch von den kleinen, ohne die Gnade der Taufe verstorbenen Kindern angenommen ist, dass sie sowohl die Verdammung des leiblichen als ewigen Todes erfahren«. Wenn nun Stephanus Sünde genannt, was die Juden gegen ihn in Unwissenheit verübten, so »hat er darunter das, dass sie nicht recht handelten, sofern sie ihn steinigten, verstanden. Und das, bat er, möchte ihnen nicht zugerechnet, d. h. dafür möchten sie nicht leiblich bestraft werden«. Und in diesem Sinne »war es auch, dass Christus sprach: Vater verzeihe ihnen, d. h. räche das nicht, was sie an mir thun, durch leibliche Strafe; und diess hätte ja wohl vernünftigerweise geschehen können, auch wenn keine Schuld ihrerseits vorausgegangen wäre, damit alle Andern, die diess sähen, auch selbst an der Strafe erkenneten, dass sie nicht recht gehandelt hätten. Aber auch geziemte es dem Herrn durch diess thatsächliche Beispiel seines Gebets, uns ganz besonders zur Tugend der Geduld und zur Erweisung höchster Liebe zu ermahnen«. Das »Verzeihen« bezog sich also „nicht auf vorhergehende (bewusste) Schuld oder Verachtung Gottes, sondern auf die Erlassung einer Strafe". (!)

Wenn nach A. nur bewusste Verachtung Gottes wirkliche Sünde ist, und daher Unwissenheit »in den Stücken, die man zum Heile nothwendigerweise wissen oder glauben sollte, oder was man in Unwissenheit thut, darum nicht eigentliche Sünde ist, so ist auch nicht immer Unglaube Sünde, weil auch dieser ohne Verschuldung sein kann«.

Denn wenn Einer Christo nicht glaubt, weil die Predigt zu ihm nicht gelangt ist (nach Röm. 10, 14), wie kann das ihm als Schuld angerechnet werden? A. geht so weit, aus seinen Vordersätzen die kecksten Folgerungen zu ziehen. »So behaupten wir denn, dass Jene, wenn sie Christum oder die Seinigen verfolgten, die sie verfolgen zu müssen glaubten, eine Thatsünde gethan haben, dass sie aber noch schwerer und verschuldeter gesündigt hätten, wenn sie gegen ihr Gewissen es nicht gethan hätten«.

Diess ist die eine Spitze seiner Ansichten, seiner eigenen; die auch im Verzeichniss der zu Sens verurtheilten Lehren steht (S. 64), und die er in seiner Apologie (S. 92) modifizirt hat, doch so, dass man sieht, wie er die göttliche Zurechnung mehr nur auf die Sünden verschuldeter Unwissenheit anwendet.

Dieser Spitze seiner Ansichten steht nun in der gleichen Schrift eine andere gegenüber, vom kirchlichen Systeme her. Beide, in ihren Spitzen, nimmt A. unvermittelt auf, als wenn er das eine Extrem gut machen wollte durch das andere. Einerseits ist ihm Unglaube nicht immer eigentliche Sünde, das sagt ihm sein System; anderseits verschliesst doch der Unglaube nothwendigerweise allen Erwachsenen, die im Besitze ihrer Vernunft sind, den Himmel. Einestheils gibt es keine eigentliche Sünde ohne Einwilligung, Verschuldung, als Ursache, und keine ewige Strafe ohne eigentliche Verschuldung; »denn, wie wir schon oft gesagt, nennen wir das allein Sünde, was verschuldet ist, und diese Schuld kann in Keinem sein, wess Alters immer, dass er nicht dessbalb Verdammung verdiente. Christo aber nicht glauben, was Sache des Unglaubens ist, — wie das kleinen Kindern oder denen, welchen er nicht verkündigt worden ist, als Schuld könne zugerechnet werden, oder sonst Etwas, was in Folge unüberwindlicher Unwissenheit geschieht, dem wir aber nicht vermochten vorzubeugen, das sehe ich nicht ein«. Und doch reicht es ihm anderseits hin zur Verdammung, »dem Evangelium nicht glauben, Christum nicht kennen, die Sakramente der Kirche nicht anneh-

men, wiewohl diess nicht sowohl aus Bosheit, als aus Unwissenheit geschehen kann; denn von Solchen sagt die Wahrheit: »»wer nicht glaubt, der ist schon gerichtet««. Es glaubte Kornelius nicht an Christum, bis Petrus zu ihm geschickt wurde und ihn selbst darüber belehrte; und obwohl dieser gottesfürchtige Heide nach dem Naturgesetze zuvor Gott erkannte und liebte, wesswegen er verdiente um seines Gebotes willen erhört zu werden, so würden wir ihm dennoch, wenn er hätte aus dieser Welt scheiden müssen vor seinem Glauben an Christum, das ewige Leben zu versprechen keineswegs wagen, wie gut auch seine Werke waren, und ihm auch nicht zu den Gläubigen, sondern mehr zu den Ungläubigen zählen, wie gross auch die Heilsbegierde gewesen sein mochte, von der er ergriffen gewesen war«. Ja die Kinder selbst, »welche, so lange sie im Kindesalter stehen, keine Sünden haben, unterliegen dem allgemeinen Verdammungsspruch ob der Schuld der ersten Eltern, und müssen in der Strafe ertragen, was jene in der Schuld verübt haben, und sind, wenn sie ohne die Taufe sterben, ewig verdammt«. — Wenn wir nun fragen, wie A. diese Ansichten begründet, deren Widerspruch er nicht lösen kann, so flüchtet er sich, wie so Viele, in den »Abgrund« Gottes, mit dem er alle weiteren Fragen abschneidet. »Ein Abgrund sind viele Gerichte Gottes, der bisweilen die Widerstrebenden oder minder um ihr Heil Bekümmerten zieht, und die sich Darbietenden oder zum Glauben Bereitenden nach dem tiefen Rathschlusse seiner Vorsehung verwirft. Wehe dir Chorazin, wehe dir Bethsaida! hat der Herr über diese Städte gerufen; wären solche Thaten vor Zeiten in Sidon und Tyrus geschehen, sie hätten im Sack und in der Asche Busse gethan. Und doch hat er seine Predigt, ja seine Wunder jenen nicht vorenthalten, von denen er zuvor wusste, dass sie nicht glauben würden; diese heidnischen Städte aber, die er für den Glauben nicht unempfänglich erkannte, hat er damals seiner Heimsuchung nicht für würdig erachtet, so dass sie verloren gingen, obwohl man ihnen diess nicht als Schuld beimessen kann. Nichts desto weniger sagen wir, ihr Unglaube, in dem sie gestorben sind, reiche zu ihrer Verdam-

mung hin, obgleich die Ursache dieser Blindheit, in welcher Gott sie liess, uns nicht recht klar ist. Es mag vielleicht erlaubt sein, diese Ursache ihrer Sünde ohne Verschuldung zuzuschreiben, obwohl es thöricht erscheinen könnte, dass Solche ohne Sünde verdammt werden«.

Lässliche Sünden; Todtsünden.

Eine weitere Frage wirft A. auf, welche ebenfalls eine Frage der Zeit genannt werden muss: Ob nämlich alle und jede Sünden, im weitesten Sinne genommen, auch die lässlichen, von Gott verboten seien. Nun bezeuge die Schrift selbst, dass diess Leben wenigstens nicht ohne die lässlichen Sünden hingebracht werden könne; z. B. nicht ohne die Zungensünden, von welchen sich zu enthalten doch zur Vollkommenheit gehöre; es wäre also, bejahenden Falls, das Unmögliche verlangt. Doch nur die eigentliche Sünde, die Verachtung Gottes, meint er, sei gemeint, und ohne diese sei allerdings diess Leben, wenn auch mit grösster Noth und Schwierigkeit, hinzubringen. Unter lässlichen Sünden versteht er aber Sünden der Vergesslichkeit, d. h. »wenn wir in Etwas einwilligen, zu dem wir wohl wissen, dass wir nicht zustimmen sollten, aber gerade im Augenblick uns das nicht in Sinn kommt, was wir wissen«; denn »wir wissen ja Vieles, auch im Schlafe, selbst wenn wir uns desselben gerade nicht erinnern«. Von den schweren oder verdammlichen Sünden, Meineid, Mord, Ehebruch u. s. w., lasse sich nun aber nicht sagen, dass diese in der Vergessenheit geschehen können, sondern diese geschehen mit Absicht und Ueberlegung. (!) Lässlich nennt er diese Sünden, sofern sie »nicht durch die Strafe schwerer Büssung wieder gut zu machen sind, so dass wir darob aus der Kirche gestossen, oder durch schwere Abstinenz bestraft werden«. Ebendarum habe man vor den schweren Sünden sich auch mehr zu hüten, als vor den lässlichen, weil durch jene Gott mehr beleidigt werde; und es sei falsch, wenn Andere meinen, vor den lässlichen mehr, sofern sie diejenigen seien, vor denen sich zu hüten schwerer sei, und

eben darum auch rühmlicher und verdienstlicher, und ein Zeichen grösserer Vollkommenheit. Jedenfalls vor jenen erst, und dann erst vor diesen. Nur, wenn nach der Meinung einiger Philosophen (Stoiker) alle Sünden gleich wären, dann hätte man sich vor allen gleich sehr zu hüten. Doch hält er diese Meinung nahezu für »Thorheit«.

Wie fast in allen Stücken, so zeigt sich A. auch in diesem Abschnitt seiner Ethik reformirend, aber auch in diesem (wie in allen andern) nicht ohne Einseitigkeiten und Widersprüche mit sich selbst.

Das schon ist ihm eigenthümlich, dass er die mittelalterliche Aszese, diese »Abtödtung des Fleisches«, die aus den falschen Begriffen der Natur vielfach sich herschrieb, gerichtet, und die sinnliche Natur an und für sich in ihrer Berechtigung, und auch die sinnlichen Genüsse, die mit ihr verbunden sind, anerkannt hat; »denn wahrlich, wenn die sinnlichen Genüsse an sich Sünde wären, wenn es unmöglich wäre, sie zu geniessen ohne Sünde, wie jene sagen, so könnte man nichts der Art ohne Sünde thun, und es wäre Alles verboten; dann wäre aber auch Gott, der Schöpfer der sinnlichen Naturen, der Stifter der Ehe u. s. w., nicht ohne Schuld; oder aber sagen wollen, man solle jenes geniessen ohne eigentlichen Genuss, das hiesse: es so geniessen sollen, wie es ein für allemal nicht möglich ist«.

Indessen hat A. die sinnliche Natur a n s i c h und ihre Korruption nicht auseinandergehalten; — hierin ganz im Gegensatze gegen Augustin; er weiss nur von Reizungen der sinnlichen Natur, die ihm als solche mit der geistig-sinnlichen Natur gegeben, an sich unverfänglich sind, ja nur ebenso viele Reizmittel für den Geist, und Bedingungen seines Sieges und seiner stetigen sittlichen Zunahme sein sollen. Denn eine Korruption der Natur durch eine entscheidende sündhafte Urthat des Menschen kennt er nicht: keinen Sündenfall im augustinischen Sinne und auch keine Erbsünde. Wir haben diess oben schon gesehen. Er kennt

nur wirkliche Sünde, die in der bewussten Einwilligung des Willens zu den sinnlichen Neigungen besteht, im klaren Bewusstsein, dass es gegen das Gebot Gottes sei; diese »eigentliche« Sünde löst er aber von ihrer Wurzel, und es fällt ihm nicht ein, zu fragen, woher dieser verkehrte Wille kommen könne. Alles, was nicht diese Sünde ist, ist nur uneigentlich Sünde, Sünde im weiteren Sinn, was überhaupt gegen den Willen Gottes geschieht, nur ohne das Bewusstsein davon, ohne bestimmte Verachtung Gottes. Solche Sünden sind ihm lässliche Sünden, und ohne sie kann ein Menschenleben kaum hingebracht werden, wohl aber, wiewohl mit grössester Schwierigkeit, ohne jene »eigentliche« Sünde, auf welche sich daher das Verbot Gottes vornehmlich bezieht.

Vielleicht bahnbrechend könnte man jedoch A. nennen in seiner Opposition gegen die Ueberschätzung der äusserlichen Handlung, gegen die veräusserlichte, vereinzelte, atomistische Abschätzung des Sittlichen in der Lehre vom Verdienst und den guten Werken, gegen die falsche Werkheiligkeit, den Zeremoniendienst und die Heuchelei; in seinem Bestreben, das Sittliche auf seinen eigentlichen Heerd, die innere Gesinnung, zurückzuführen, die Werke aber, abgesehen von dieser, als indifferent zu bezeichnen, »so dass sie in Bezug auf das Verdienst nichts hinzuthun«. Er weiss, wie sehr ihm diess verargt werden würde. »Manche, ruft er aus, werden nicht wenig in Bewegung gerathen, wenn sie unsere Behauptung vernehmen, dass die That nichts zur Schuld oder zum Verdienst bei Gott beitrage«. Gleich Walter von Mortagn hielt das ihm zeitig vor. Es irrte ihn aber nicht; es blieb sein Lieblingssatz. Man kann indessen nicht verschweigen, dass er, — eben im Gegensatz gegen den herrschenden Wahn, — doch zu weit gegangen, wenn er die Gesinnung gar zu sehr ablöste von ihrem Thun, und Absicht und Handlung auseinander fallen liess ohne vermittelndes Band. Darin hat er die Genesis und das Gesetz des Wachsthums des Guten und Bösen verkannt. Allerdings kann die Erfüllung des Sittengesetzes nur ausgehen von einer dem Willen des heiligen Gesetzgebers entsprechenden Gesin-

nung; aber diese Gesinnung kann sich nur darstellen »in der dem Sittengesetz entsprechenden Form des Handelns«. Wenn er ferner Alles auf die Gesinnung zurückführte, auf die Absicht, wenn er sagt, sofern der Mensch nur überzeugt sei von der Sittlichkeit einer Handlung, so sei sie für ihn sittlich: so hat er nicht bedacht, dass »ein über dem Menschen erhabener und geoffenbarter göttlicher Wille der Prüfstein der menschlichen Sittlichkeit ist«.

Wir haben zwar oben schon darauf hingedeutet, wie A. an andern Orten wieder von einem unergründlichen wie blinden Willen Gottes spricht, der über den Menschen walte, und bald losspreche, bald binde, zu einer Zeit für recht erkläre, was zu einer andern für unrecht galt. Man möchte glauben, »es habe ihm doch wohl gefährlich geschienen, den Menschen allein seinem eigenen Urtheile zu überlassen«; allein diese Lehre A's. ist so beschaffen, dass sie nicht ohne Widersprüche ist: neben seinen eigenen Ansichten lässt er die Kirchenlehre nebenher laufen, meist in ganz unvermittelter Weise. Wenn er endlich versucht hat, um aller Subjektivität eine Schranke zu setzen, zwischen einer wirklich guten und vermeintlich guten Absicht zu unterscheiden, so hat er es an einem Kanon für beides fehlen lassen; er blieb desshalb auch so in einem Schwanken.

»Nachdem wir dergestalt die Wunde der Seele enthüllt haben, wollen wir eilen, auch das Heilmittel anzugeben«. Mit diesen Worten bildet A. den Uebergang vom ersten Theile zum zweiten, von der Sünde zur Sühne, die ihm in drei Theile zerfällt: Reue (Pönitenz), Bekenntniss (Konfession), Genugthuung (Satisfaction).

Die Reue.

Unter der Reue »im eigentlichen Sinne« versteht A. »den Schmerz der Seele über das, worin sie gefehlt hat«. Sie entspringt theils »aus der Liebe zu Gott«, und dann ist sie eine »fruchtbare«, theils »aus Furcht vor etwaigem

Schaden, vor dem wir verschont bleiben möchten«; und das ist »die Reue der Verdammten«, die Reue »des Judas« — die unfruchtbare, falsche Reue. »So sehen wir täglich Viele, die im Begriffe, aus diesem Leben zu scheiden, über ihre begangenen Uebelthaten Reue äussern und in tiefer Zerknirschung seufzen, aber nicht sowohl aus Liebe zu Gott, den sie beleidigt, oder aus Hass gegen die Sünde, die sie verübt, als aus Furcht vor der ihnen bevorstehenden Strafe«. Und diese bleiben auch „darin schlecht, dass ihnen nicht sowohl die Schlechtigkeit ihrer Schuld missfällt und das Böse, das sie gethan haben, als die Schwere der Strafe, die doch eine so gerechte ist, und das gerechte Gericht Gottes".

A. gibt Belege aus der Zeitgeschichte und entwirft ein Gemälde dieser Verkehrtheiten. „Wie Viele sehen wir täglich auf dem Todbette sich heftig anklagen über Wucher, Raub, Unterdrückung der Armen und ähnliche Ungerechtigkeiten, und nach einem Priester schicken, um das wieder gut zu machen! Gibt man ihnen nun, wie es doch Pflicht ist, den Rath, Alles, was sie besitzen, zu veräussern, und den Andern wieder zu erstatten, was sie ihnen genommen haben, nach dem Worte des Augustinus: wenn eine fremde Sache, im Falle man es kann, nicht zurückgestellt wird, so ist jede Reue darüber keine wahrhafte, sondern nur eine fingirte; ach! wie schnell geben sie da durch ihre Antwort kund, dass ihre Reue nur eine leere sei! Wovon, sagen sie, sollte doch mein Haus leben, was könnte ich meinen Söhnen, was meinem Weibe hinterlassen?... O Unseliger, der du bist, ja der Allerunseligste und Thörichteste; du bist nicht bedacht auf das, was dir bleiben soll, sondern was du Andern sammlest. Was ist das für ein Wahn, dass du Gott beleidigst, vor dessen schreckliches Gericht du nun treten musst, um die Deinen dir günstig zu wissen, die du vom Raube der Armen bereicherst! Wer sollte über dich nicht lachen, wenn er hört, wie du hoffest, dass Andere es besser mit dir meinen, als du selbst mit dir! Du vertraust auf die Almosen der Deinen, deiner Nachfolger, die du gleicherweise zu Erben deiner Ungerechtigkeit machst, sofern du fremdes, nur durch Raub zu besitzendes Gut hinterlässest,

Du raubst den Lebensunterhalt den Armen und suchst in ihnen auf's Neue Christum zu tödten, nach seinem Worte: was ihr einem der Geringsten gethan habt, das habt ihr mir gethan. Was erwartest denn du, der du so verkehrt barmherzig gegen die Deinen und so grausam gegen dich wie gegen Gott bist, von dem gerechten Richter, dessen Gericht, du magst wollen oder nicht, du entgegeneilst?..... Oder was von deinen Erben? Sobald einmal mit dir das Andenken an dich begraben ist, und die Thränen der Leidtragenden, ach! wie schnelle vertrocknet sind, denn nichts, wie der Rhetor Apollonius sagt, trocknet schneller als die Thränen, so hat sich auch schon dein Weib zu neuer Ehe gerüstet, um neuen Vergnügungen zu fröhnen von dem Raube, den du ihnen hinterlassen hast, während du, Elender, in den Flammen der Gehenna jene Vergnügungen beweinen wirst. Oder was erwartest du von deinen Kindern? Wenn man sie etwa fragt, warum sie, deiner so ganz uneingedenk, mit ihren Almosen nicht suchten dich zu sühnen, mit wie manchen Gründen werden sie glauben sich entschuldigen zu können? Wenn er selbst, werden sie sagen, nicht an sich dachte, welche Thorheit, von Andern das zu hoffen und Andern das Heil seiner Seele zu überlassen, für das er selbst am meisten sich hätte kümmern sollen! Der gegen sich selbst grausam war, auf wessen Barmherzigkeit hoffte er denn? Auch können sie zur Entschuldigung ihres Geizes anführen: wir wissen überdem, dass das, was er uns hinterliess, nicht der Art ist, um damit Almosen auszutheilen. Und lachen werden Alle und müssen lachen, die das hören«.

Eine gewaltige Rede in der That!

A. greift aber noch höher. »Weil gemeiniglich der Geiz des Priesters nicht geringer ist als der des Volkes nach dem Wort des Propheten: wie die Priester, so das Volk (Hos. 4, 9), so verführt viele Sterbende die Gier der Priester, die, uneingedenk dessen, was der Herr sagt, Matth. 9, 13, ihnen falsche Sicherheit versprachen, sofern sie nur ihre Habe dem Gottesdienst vermachten und Messen kauften, die sie keineswegs umsonst hätten, ein Handel,

bei welchem, wie man wol weiss, ein fixer Tarif zum Voraus festgesetzt ist, für eine Messe nämlich ein Denar, und vierzig für eine jährliche«.

Das ist die unfruchtbare Reue. Die fruchtbare, heilsame Reue aber ist (nach Röm. 2, 4): »dass es uns leid ist, Gott beleidigt oder verachtet zu haben, der noch mehr gut als gerecht ist; denn er ist nicht wie die weltlichen Fürsten, die, wenn sie beleidigt werden, nicht zu schonen noch die Strafe für das ihnen angethane Unrecht aufzuschieben wissen. Aber je länger wir ihn verachten, weil wir nicht glauben, dass er die Missachtung sofort richte, um so gerechter und härter ist dann die Strafe, die er auflegt, und um so entschiedener ist er zur Rache, je geduldiger er war im Zuwarten. Und um so weniger er hätte sollen verachtet werden und je länger er gewartet hat, um so gerechter und schwerer ist die dannzumalige Strafe.... Ach, wie Vieles zwingt uns fleischliche Zuneigung zu thun oder zu ertragen, wie Weniges der geistliche Sinn! Möchten wir doch so Vieles thun oder erlangen um Gottes willen, dem wir Alles schulden, als um des Weibes oder der Kinder oder wegen einer Dirne willen!... Eine Dirne Ihm vorgezogen! So erwäget doch die hohe Geduld seiner Güte! Und diese Güte und diese Langmuth und Geduld erwägend, lasset euch heilsam nicht sowohl aus Furcht vor Strafe als aus Liebe zu ihm zur Reue und Zerknirschung treiben!«

Wie den Grund der Reue, so beschreibt A. nun auch ächt evangelisch ihre Kraft und Frucht. »Mit dieser Herzenszerknirschung, dieser wahren Reue, sagt er nämlich, verbleibt die Sünde nicht, d. h. die Verachtung Gottes oder die Zustimmung zum Bösen, denn die Liebe Gottes, die uns diese Reue eingab, duldet nicht die Schuld.« Nicht so meint es A., als ob nun keine Uebertretung mehr stattfände; aber so, dass, »sobald eine Uebertretung uns zum klaren Bewusstsein kommt, wir bereit sind zur Reue und zur Genugthuung«. In dieser Reue aber werden wir »mit Gott versöhnt und erlangen sofort die Verzeihung der vorhergehenden Sünden«. Denn »da im Reuigen Gott keine Sünde mehr findet, so findet er

auch da keinen Grund zur Verdammung.... Der Mensch ist nun ein solcher, der es nicht mehr verdient, ewig bestraft zu werden für die vorhergehende Sünde«. So fasst A. die Verzeihung. Der Ausdruck selbst kommt ihm aber fast etwas menschlich vor; »denn Gott thut Alles von Ewigkeit, und in seinem Vorherordnen ist Alles geordnet, sowohl die Begnadigung einer Sünde als sonst das Andere. Besser scheint es uns daher, die Worte: Gott schenke die Sünde, so zu verstehen, dass er einen Sünder der Gnade würdig macht, sofern er ihm die Herzensstimmung der Reue einflösst, dem daher, weder jetzt noch auch in Zukunft je, wenn er in seiner Stimmung beharrt, eine Verdammung zukommen kann«. Diese Verzeihung erstreckt sich aber nur auf »die Erlassung der ewigen Strafen, als in welchen die Verdammung der Sünden besteht«, schliesst indessen die zeitliche Genugthuung nicht aus, »denn nicht schenkt Gott, wenn er den Reuenden die Sünde verzeiht, ihnen alle Strafe, sondern nur die ewige«. Es ist daher allerdings die Reue an und für sich so wirksam, dass „wenn Einer vom Tod überrascht und auch nicht mehr zur Beichte oder Genugthuung kommen kann, er desswegen doch ganz und gar nicht, wenn er nur in dieser bussfertigen Stimmung aus der Welt scheidet, die Gehenna zu erleiden hat. Wer daher vom Tode überrascht die Genugthuung der Busse in diesem Leben nicht mehr hat leisten können, ist im künftigen Leben den Verdammungsqualen entnommen, bleibt jedoch den Reinigungsstrafen vorbehalten".

Mit diesem Begriffe „der fruchtbaren Reue" hat A. auch schon die Antwort auf die Frage gegeben, ob man über die eine Sünde Reue haben könne und nicht auch über die andere, über Mord z. B. und nicht auch über Hurerei, in der man noch fortsündige. Nein! antwortet er; „denn wenn das jene wahre Reue ist, welche die Liebe Gottes einflösst, und von welcher Gregorius sagt, dass sie das Begangene beweine und das zu Beweinende nicht mehr thue, so kann man keineswegs von Reue sprechen, zu der uns die Liebe Gottes treibt, so auch nur noch Eine Verachtung desselben

im Herzen zurückbleibt. Denn wenn die Liebe Gottes mich dazu treibt, über die Sünde (Gottesverachtung) nur desswegen Leid zu tragen, dass ich Gott beleidigte, so sehe ich nicht ein, wie diese selbe Liebe uns nicht über jede Verachtung Gottes um derselben Ursache willen Leid zu tragen treiben sollte".

Eine Sünde nur schliesst A. von der göttlichen Verzeihung aus, diejenige wider den h. Geist, und eben aus dem konsequenten Grunde, weil sie keine Reue zulässt. „Wir läugnen nicht, dass diese Menschen, die den h. Geist lästern (d. h. die Werke der Gnade gegen ihr Gewissen dem Teufel zuschreiben), gerettet werden könnten, wenn sie Busse thäten; aber nur das sagen wir, dass sie nie die Reue erlangen werden".

Beichte.

Von der Reue geht A. zur Beichte, zum Bekenntniss über. Sie gründet er auf die Stelle Jakobi 5, 16. „Bekennet einander die Fehler und betet für einander, damit ihr gesund werdet; die kräftige Bitte eines Gerechten vermag viel". „Einige glauben zwar, es seie nur Gott zu beichten, wie man es von den Griechen sagt; aber was soll eine Beichte vor Gott, der Alles weiss? Bekennet einander, sagt ja der Apostel". A. gibt noch mehrere Gründe an; einmal den von Jakobus selbst angeführten Grund, „um nämlich durch die Gebete derjenigen mehr unterstützt zu werden, denen wir beichten"; dann als Akt der Demuth, „sofern in der Erniedrigung der Beichte ein grosser Theil der Genugthuung besteht"; er verweist dabei auf David vor Nathan; endlich als eine Art pädagogischer Zucht, wie es scheint, und im Interesse der geistlichen Sicherheit, „so dass nämlich (indem man den Priestern beichten müsse, als denen die Seelen der Beichtenden anvertraut seien, und welche die Genugthuung der Pönitenz aufzuerlegen haben) die, so ihren eigenen Willen schlecht und stolz missbraucht haben, sofern sie Gott verachteten, nun durch fremden Willen und Macht gebessert werden, und diess um so si-

eherer thun, je mehr sie im Gehorsam gegen ihre Vorgesetzten nicht sowol ihrem als Jener Willen folgen".

A. spricht sich entschieden für diese Beichte aus, und sieht darin, dass man nicht beichten wolle, eine List des Satans, „der zur Sünde treibt und doch von der Beichte zurückhält". „Zur Sünde uns reizend nimmt er Furcht wie Scham, so dass nichts mehr bleibt, das uns von der Sünde abhielte. Denn Vieles wagen wir nicht zu thun aus Furcht vor Strafe, und Vieles erröthen wir anzufangen aus Besorgniss für den Verlust unsers guten Namens, wenn wir es auch sonst ungestraft thun könnten. Dieser beiden Schranken aber ledig stürzt man sofort jählings zu jeder Sünde. Umgekehrt gibt jetzt der Satan dem Sünder dasselbe, was er ihm früher genommen, um ihn zur Sünde zu treiben, wieder zurück, um ihn vom Bekenntniss abzuhalten, so dass sich der Sünder fürchtet oder erröthet zu bekennen, während er damals, da er es hätte sollen, nicht erröthete. Jetzt fürchtet er, er möchte durch die Beichte erkannt werden und sich Strafe zuziehen von den Menschen, da er sich doch nicht fürchtete, von Gott gestraft zu werden; jetzt erröthet er, dass zur Kenntniss der Menschen komme, was er sich doch nicht schämte, vor Gott zu thun. Aber wer das Heilmittel seiner Wunde sucht, wie schmutzig sie auch sei, wie stark sie auch rieche, hat sie doch dem Arzte zu enthüllen, auf dass die rechte Heilung angewandt werde. Die Stelle des Arztes vertritt aber der Priester, der die Genugthuung bestimmt".

Absolut nothwendig wie die Reue findet indessen A. die Beichte nicht, und er verweist dafür auf das Beispiel des Petrus, „von dessen Reuethränen wir wol lesen, von einer Genugthuung oder Beichte aber nichts". Und diess gewiss nicht aus Rücksicht für sich, „damit er nicht, nachdem er seinen Fehler gebeichtet, geringer geachtet würde; denn dann wäre er fürwahr hochmüthig gewesen und hätte mehr für seine Ehre als das Heil seiner Seele gesorgt", wohl aber „aus Rücksicht für die Kirche, der er zum Haupte gesetzt werden sollte und durch das Bekenntniss seiner dreifachen Verläugnung keinen Anstoss geben wollte". Aus solchen

Gründen der Vorsicht könnten daher Viele das Bekenntniss aufschieben oder gar unterlassen ohne Sünde, wenn sie nämlich der Ansicht wären, es schade mehr als es nütze; und »in diesen Falle haben wir, indem wir keineswegs aus Verachtung handeln, auch keine Beleidigung Gottes, die uns als Schuld könnte angerechnet werden, zu befürchten. Es verschob Petrus seine Sünde zu beichten, als die Kirche noch in zartem Glauben und schwach war, bis seine Tugend durch seine Predigt und Wunder bewährt ward. Dann aber konnte er ohne allen Anstoss der Kirche beichten, und es konnte auch von den Evangelisten schriftlich uns hinterlassen werden«.

Wem sollen aber die Hochgestellten der Kirche, die Prälaten beichten? Ihren Untergeordneten, antwortet A., und je demüthiger sie sich darin erzeigen, je angenehmer sei es Gott. Ueberhaupt wäre die freie Wahl der Beichtväter das Beste. »Wer möchte verbieten, dass man unter den Prälaten einen religiösen oder verschwiegenen wähle, dessen freier Einsicht man es überlässt, wie man genugzuthun habe und durch dessen Gebote man am besten unterstützt wird. Denn wie es viele unerfahrene Aerzte gibt, denen es gefährlich oder unnütz ist, Kranke zu überlassen, so gibt es auch unter den Prälaten der Kirche Viele, die weder religiös noch verschwiegen sind, so dass ihnen zu beichten nicht bloss unnütz, sondern auch gefährlich erscheint. Denn Solche beeifern sich weder zu beten, noch verdienen sie in ihren Gebeten erhört zu werden; und da sie die kanonischen Verordnungen nicht kennen, noch in der Bestimmung der Busse ein bestimmtes Mass wissen, so versprechen sie häufig eine falsche Sicherheit, und täuschen durch leere Hoffnung die Bekennenden selbst — blinde Führer der Blinden; oder auch offenbaren sie die ihnen gethane Beichte, ärgern dadurch die Kirche, reizen die Beichtenden zu Unwillen, bringen sie gar in grosse Gefahr und reissen, statt zu heilen, neue Wunden auf oder schrecken auch dadurch Andere geradezu vom Beichten ab. Wer daher zu einem geschicktern Arzte geht, verdient nicht Missbilligung, sondern Beifall. Geschieht's mit Einwilligung

des betheiligten Prälaten selbst, — desto besser; aber auch, wenn derselbe stolz ist, sich dadurch beleidigt oder beeinträchtigt fühlt, soll sich der Kranke nicht abhalten lassen, nach dem rechten Arzte zu gehen; denn Niemand soll einem Führer, der ihm von Jemand gesetzt ist, sobald er denselben als blind erkannt hat, in die Grube folgen. Denn wer einen solchen Führer gesetzt hat, hat's gethan entweder aus Unwissenheit oder Bosheit; in letzterm Falle hat man sich zu hüten, dass dessen böse Gedanken nicht erfüllt werden; im erstern Falle handelt man ja nicht gegen seinen Willen, wenn wir dem nicht folgen, den er uns zur Führung gegeben". Indessen ist auch „die Lehre derjenigen nicht zu verachten, die gut predigen, wenn sie auch schlecht leben". Uebrigens „auch wenn die Führer ganz blind sind, darf man nicht am Heile derjenigen verzweifeln, die sich ihrer Entscheidung hingegeben; der Irrthum jener kann diese nicht verdammen"; auch kann nicht „in demjenigen eine Schuld bleiben, darin er stirbt, den schon die Reue mit Gott versöhnt hatte, ehe er zur Beichte kam oder die Genugthuung auf sich nahm"; und was noch fehlt an der Genugthuung, wird Gott durch reinigende Strafen im künftigen Leben ausgleichen.

Genugthuung.

Unter Genugthuung (Satisfaction) versteht nun A. eben „diese Strafen (Büssungen) des gegenwärtigen Lebens, in welchen wir für unsere Sünden genugthun, — in Fasten, Beten, Wachen, in Kasteiung des Fleisches auf alle Arten, oder indem wir, was wir uns entziehen, den Armen darreichen". Im Evangelium lesen wir von „würdigen Früchten der Busse, die wir thun sollen" — nur ein anderer Name, meint A., für dieselbe Sache, — es werde uns darin zugerufen: „versöhnet euch hier mit Gott durch würdige Genugthuung, indem ihr das, was ihr verfehlt habt, gut machet, auf dass Er dereinst nichts finde, was Er selbst zu strafen habe; und kommet so schwereren Strafen durch mildere zuvor".

Die Genugthuung, wie wir sehen, bezieht sich, im Gegensatz zu den ewigen Strafen unserer Sünden, welche die Reue sühnt, auf deren zeitliche Abbüssungen, eine Art Kur der Seele, die durch die Reue wesentlich bereits sich mit Gott in das rechte Verhältniss gesetzt hat, nun aber noch dieses Verhältniss allseitig bethätigen soll durch fortgesetzte Reinigung und Büssung und Wiedergutmachung. Den gleichen Zweck haben die Reinigungsstrafen jenseits, die eintreten, wenn die Satisfaction hienieden unzureichend und unvollkommen gewesen ist. »Es ist daher grosse Vorsicht anzuwenden, und man hat sich viele Mühe zu geben, dass nach den Anordnungen der h. Väter eine Satisfaction hier übernommen werde, welche von der Art ist, dass dort nichts zu reinigen übrig bleibt; und eben darum ist die Unerfahrenheit der Priester in diesem Zweige der Seelsorge so gefährlich, weil manche Büssende, die sie nicht recht geleitet haben, in falschem Vertrauen sterben, nachmals aber mit schweren Strafen heimgesucht werden, während sie hier mit leichtern hätten genugthun können. Es gibt aber auch Priester, welche nicht sowohl aus Irrthum als aus Habsucht ihre Beichtkinder betrügen, so dass sie für gespendetes Geld die zur Genugthuung auferlegten Kirchenstrafen schenken oder mildern, nicht sowol darauf schauend, was der Herr will, als wie viel das Geld beträgt.... Und nicht bloss einfache Priester, sondern auch Priesterfürsten selbst, d. h. Bischöfe kennen wir, die so schamlos dieser Leidenschaft fröhnen, dass sie bei Kirchen- oder Altareinweihungen oder bei Einsegnungen von Gottesäckern oder bei sonstigen Feierlichkeiten, wo eine grosse Volksmenge zusammenströmt, und sie eine beträchtliche Spende desshalb erwarten, in Nachlass der Pönitenzen verschwenderisch sind, indem sie bald den dritten, bald den vierten Theil der Pönitenz Allen insgemein erlassen, freilich unter dem Vorwand christlicher Liebe, in Wahrheit aber aus grosser Habsucht. Und das thun sie, kraft ihrer Gewalt, wie sie sich rühmen, die sie, so sagen sie, in Petrus oder den Aposteln empfangen haben, nach Joh. 20, 23: denen ihr die Sünden erlasset u. s. w. Thäten sie das aber doch wenig-

stens für die ihnen Anvertrauten selbst und nicht für's Geld, so dass es wenigstens nach irgendwelcher Güte und nicht nach Habsucht aussähe! Aber fürwahr, wenn man darin ihre Güte finden und loben soll, dass sie den dritten oder vierten Theil der Pönitenz nachlassen, so wäre sie noch vielmehr zu rühmen, wenn sie die Hälfte oder ganz sie schenkten, wie sie doch sagen, dass es ihnen erlaubt sei und vom Herrn gestattet, und dass in ihren Händen die Schlüssel der Himmel liegen, je nachdem sie lösen oder binden. Ja es scheint uns im Gegentheil, sie seien einer grossen Hartherzigkeit und Unfrömmigkeit anzuklagen, dass sie nicht alle ihre Schäflein von allen Sünden freisprechen, so dass mit ihrem Willen Niemand von denselben verdammt wird, wenn doch, sage ich, in ihrer Macht es liegt, je nach ihrem Belieben Sünden zu vergeben oder zu behalten, oder die Himmel, je nachdem sie es wollen, zu öffnen oder zu schliessen, wo sie allerdings glücklich zu preisen wären, wenn sie nur sich selbst nach ihrem Belieben den Himmel öffnen könnten«.

Was sei denn nun aber diese Schlüsselgewalt, die der Herr den Aposteln gegeben und »gleicherweise deren Stellvertretern, den Bischöfen, überlassen haben soll«? Keine geringe Frage, ruft A. aus; »denn da es viele Bischöfe gibt, die weder Religion noch Einsicht haben, obwol sie im Besitze der bischöflichen Macht sind, wie können wir sagen, dass ihnen gleichermassen wie den Aposteln das Wort: denen ihr die Sünden erlasset u. s. w., zukomme? Wenn unüberlegt oder über das Mass ein Bischof die Strafe der Sünde mehren oder mindern wollte, ist diess so in seiner Gewalt, dass nach dessen Willkür Gott die Strafen zumisst, so dass, was weniger zu strafen ist, er selbst mehr straft, und im Gegentheil; da doch Gott mehr die Sache selbst, ihre Gerechtigkeit und Billigkeit, als der Menschen Willkür betrachten sollte? Wenn ein Bischof im Zorn oder Hass, den er gegen Einen hat, für geringere Vergehen ebenso schwer büssen lässt, wie für grössere, oder die Strafe auf alle Zeit auszudehnen und sie nie nachzulassen beschlösse,

wie gross auch die Reue des Büssenden sein möge, sollte wol Gott diesen Spruch bestätigen?«

A. erklärt sich dahin, dass jenes Wort des Herrn (denen ihr u. s. w.) sich nur auf die Personen der Apostel, nicht insgemein auf alle Bischöfe beziehe, »so wie z. B. was er ihnen anderswo sagte: ihr seid das Licht der Welt, das Salz der Erde, und das Meiste der Art von den Personen derselben im Besonderen zu verstehen ist. Denn nicht hat der Herr diese Einsicht oder Heiligkeit, die er den Aposteln gab, gleicherweise ihren Nachfolgern gegeben«. Dabei beruft er sich auf Hieronymus, Origenes, Gregorius, und auf ein afrikanisches Konzil. — Doch das hat er später zurückgenommen (s. S. 92).

Damit schliesst das Buch.

Auch dieser zweite Theil ist nicht ohne fruchtbare Ideen und kühne reformatorische Angriffe. Wie ist der Begriff der Reue (Pönitenz) so ächt evangelisch gefasst, die, wenn eine reine, aus der Gottesliebe, aus dem Sündenhasse, nicht aus der Furcht stammen soll! Und welche Blitze werden bei dieser Gelegenheit gegen die verkehrte Verwaltung des Busswesens, gegen Laien und Priester, geschleudert!

Ebenso klar wie den Grund beschreibt A. auch das Wesen dieser Reue als sittliche Energie (auf ihrer ersten Stufe), welche die Macht des frühern Sündenzustandes bricht und mit demselben auch die Folgen aufhebt. Reue schliesst daher folgerichtig auch Verzeihung der Sünde in sich (die nicht mehr existirt als herrschende Macht, sondern nur noch als aus dem frühern Zustande nachwirkendes Moment), mit der Verzeihung der Sünde aber auch Aussöhnung mit Gott, denn, wie A. diesen Gedanken vermittelt, ist die Reue selbst ja ein Werk Gottes oder des h. Geistes, und darum Sünde verzeihen nicht ein Anderes als Reue eingiessen.

Man möchte glauben, in dieser Reue sei Alles enthalten, was es bedürfe »als Heilmittel gegen die Wunden der

Seele«. So voll und rein fasst A. diesen Begriff; oder es sollte nur noch der Glaube hinzukommen. Man sollte meinen, er hätte die ganze Busspraxis erschüttert. Wenn A. daher noch Anderes hinzufügt, so scheint er diess mehr zu thun dem kirchlich-dogmatischen Herkommen zu lieb, das er doch gewissermassen durch seine eigene Kritik aufhebt. Man könnte nämlich fragen, wozu eine Konfession, da ja die Reue schon Alles gethan? Indessen ist die Nothwendigkeit einer Beichte nicht übel gefasst als Fortsetzung der Reue und die Satisfaction als Vollendung derselben, die, als eine lebenskräftige Wurzel, diesen Baum mit diesen Blättern und Früchten treibt. Nun aber unterscheidet A. zwischen ewigen und zeitlichen Strafen. Jene, sagt er, werden durch die Reue getilgt, diese nicht; wir wissen nicht, warum nicht; und für diese letztere ist ihm die Satisfaction geordnet, und um der Satisfaction willen ganz besonders auch die Konfession; denn offenbar begründet er diese in jener. Zwar ist ihm diese Beichte nicht eine absolut nothwendige Bedingung der Vergebung der Sünden, gleich der Reue; auch verbirgt er sich die mannigfachen Missstände einer Beichte an unwissende und nachlässige Priester nicht, so wenig als diejenigen der Satisfaction, unter welcher er die genugthuenden Werke befasst, — gleichsam ein Purgatorium für die reuigen Sünder, wie denn, wer sie nicht oder nur unvollkommen vollzieht, das Reinigungsfeuer jenseits zu erstehen, um nicht zu sagen nachzuholen hat. Aber einmal welch' ein Begriff — G e n u g t h u u n g für f r ü h e r e Sünden durch Werke, als ob nicht jede Gegenwart allein schon alles mögliche gute Werk forderte! Dann welch' ein Begriff von besondern Werken, als ob nicht ein sittlich-religiöses Leben eben das wahre genugthuende Werk wäre! Und endlich welch' ein Begriff von Beten, Almosen, als solchen genugthuenden, gleichsam abbüssenden Werken! Darin geht A. nun allerdings mit seiner Zeit; wie reformatorisch tritt er aber zugleich auf gegen die Entstellungen dieser Institution, welche sie zu einem Zerrbilde machten und später den Wendepunkt zur Reformation bildeten; wie eifert er gegen den theilweisen oder ganzen Nachlass

dieser genugthuenden Werke — Indulgenzen — von Seiten der Bischöfe aus apostolischer Vollmacht, d. h. im Interesse des geistlichen Geldbeutels, und gegen den Kleinhandel, der damit getrieben wurde! Darüber hat er seine schärfste Lauge ergossen, und manches an seiner Polemik mahnt an den Volkswitz gegen den Ablass zur Zeit der Reformation, wie denn überhaupt A. nie schärfer, bitterer wird, als wenn er gegen die Geistlichkeit seiner Zeit eifert, deren Blössen er, ohnehin so geneigt zur Polemik, nicht bloss genau kennt, sondern mit rechter Lust auch aufdeckt. Und diessmal hat er, wie freilich auch sonst noch, wieder bis zu den Bischöfen hinaufgegriffen.

Abälard's Polemik gegen die kirchlichen Entartungen seiner Zeit.

In diesem zweiten Theil seiner Ethik haben wir den Eiferer gegen die Habsucht der Priester und weltlich gesinnter Bischöfe, gegen die Indulgenzen, das Ablasswesen, gegen die Schlüsselgewalt, gegen die Profanation alles Heiligen gehört. Aehnlich spricht er sich in seinen Predigten aus, besonders in der Rede auf Johannes den Täufer. Hier galt es vornämlich den Mönchen und Mönchsheiligen seiner Zeit. Er nimmt in dieser Predigt Veranlassung, sein hohes Bild von dem Mönchsthum zu zeichnen. »Die Bischöfe und Priester, sagt er mit Hieronymus, haben ihr Vorbild in den Aposteln und apostolischen Männern, deren Ehre sie besitzen, deren Verdienst zu erlangen sie streben sollen. Wir aber wollen als Führer unserer Lebensweise Paulus, Antonius, Hilarius, Makarius haben, und, um auf die h. Schrift zurückzugehen, Elias, Elisa, und die Söhne der Propheten, welche auf dem Felde und in der Wüste wohnten und ihre Zelte am Flusse Jordan sich aufschlugen, und im N. T. Johannes, jenen Fürst der Mönche, der ohne bestimmte Regel lebend doch alle Vollkommenheit einer Regel überstieg«. Dieses Mönchthums Herrlichkeit sieht nun A. da-

rin, »dass Menschen durch göttliche Eingebung und Kraft in fleischlichem Gelüste geboren und in Mitte weltlicher Reizungen erzogen gegen oder über die Schwäche der menschlichen Natur hinaus so im Fleische leben, dass sie wie nichts von den Fehlern des Fleisches wissen, und, ihre Menschheit vergessend, Engel an Kraft werden«. Diess nennt er »einen herrlichen und Gott wohlgefälligen Rückzug von der Welt«.

Wie ganz anders erscheint ihm nun aber diess Mönchsthum in der Wiklichkeit! »Der religiöse Eifer ist erkaltet, ja erloschen; statt von der eigenen Arbeit zu leben, wie wir sollten, suchen wir den Unterhalt von fremder und jagen der Trägheit nach, die eine Feindin der Seele ist; und die verkehrte Freiheit dieser gefährlichen Ruhe benutzend fröhnen wir der Ueppigkeit und der Schwelgerei. Daher kommt es dann, dass wir uns in weltliche Geschäfte verwickeln, da die Gier nach Irdischem uns beherrscht, und dass wir in Klöstern reicher zu werden streben, als wir zuvor in der Welt waren. Landgüter und Menschen und Knechte wie Mägde nehmen wir von den Reichen der Welt wie ein Almosen.... Da werden wir nun öfters zur Wahrung unsers Eigenen vor fremde Gerichtshöfe gezogen und drängen unsere Dienstmannen nicht bloss zum Eid, sondern auch zu Fehden, die sie für uns führen müssen, mit höchster Gefahr ihres Lebens.... Wer auch weiss nicht, dass wir unsere Herrschaft gegen unsere Untergebenen härter ausüben und tyrannischer verfahren, als es die weltlichen Herren thun? Ja, so verkehrt sind wir, dass wir von Zöllen und dergleichen unsern Gewinn suchen, da doch der Heiland — ein Wunder — den Matthäus von seinem Zoll abrufen konnte. — Nicht geringere Beschwerden ladet sich unser Ehrgeiz auf, sofern wir uns das, was eigentlich Sache der Kleriker ist, anmassen und von den Bischöfen die Einnahmen von Parochien in Zehnten und Gaben erhalten. Das zieht uns vor Synoden und Konzilien.... Wenigstens sieht man auf den Konzilien, wie gross unser Geiz und unsere Raubsucht ist. Selten sehen wir da Bischöfe, selten Kleriker mit einander streiten. Beinahe alle Streitigkeiten

sind entweder zwischen Mönchen oder von Mönchen entstanden.... Wie gross ist auch unsere Schamlosigkeit, dass wir nicht durch Gebet oder Bekehrung der Seelen unsern Lebensunterhalt zu gewinnen suchen, sondern aus der Schmeichelei gegen Mächtige und Grosse durch jede Kunst und Weise, ja dass wir Reliquien Heiliger umhertragend mit feiler Predigt die Welt durchlaufen, um, was wir durch Wahrheit nicht vermögen, durch Lügen zu erlangen.«

Wie die Habsucht der Mönche, so zeichnet A. auch ihre Ehrsucht. »Viele jagen in heuchlerischer Weise so sehr nach der Gnade der Mächtigen oder der Gunst geistlicher Würdeträger, dass sie ihr Mönchsthum aufgebend dem weltlichen Priesterthum als Bischöfe sich vorsetzen lassen, da doch wahrhaft geistliche Männer, die aus der Ruhe des Mönchthums zu einer oberhirtlichen Verwaltung getrieben wurden, durch diese äusseren Geschäfte in ihrem innern Leben sich beeinträchtigt fühlten, wie Martinus und der h. Gregorius klagen. Wenn nun so treffliche Männer nicht ohne Einbusse ihrer früherer Tugenden von der Maria zur Martha übergehen konnten, was ist erst von den andern zu halten?... Sehen wir doch umgekehrt nicht bloss Kleriker, sondern auch Bischöfe im Interesse der Besserung ihres Lebens zur Demuth der Mönche herabsteigen, und überragt doch das mönchische Leben an Heiligkeit das bischöfliche Amt, wie dieses über jenem steht an äusserer Würde!.... Wenn Mönche Bischöfe wurden, möchten sie doch wider ihren Willen dazu gezogen worden sein und nur in der Absicht zum Heile Anderer, wie Bischöfe, für ihr eigenes Heil sorgend, Mönche wurden! Möchten sie doch! Aber wahrlich es ist der Ehrgeiz, der sie treibt. Das darauf folgende Leben bezeugt es, da sie als Bischöfe weichlicher und üppiger leben in Speise und Kleidung, denn als Mönche.... Aber, sagst du, Mancher folgt einem Rufe nur aus Gehorsam, und weil er nicht ablehnen darf ohne Schaden seiner Seele. Schwer zu glauben! Wenn auch ein Bischof oder Abt unter dem Namen des Gehorsams einen Mönch zu einer bischöflichen Würde einlädt, so zweifelt er nie an der Befolgung seines Befehls, auch wenn

er den Betreffenden in Worten widerstreben sieht, und sich als unwürdig anklagen und bisweilen Thränen, freilich was für, vergiessen....«

Seine besondere Lauge giesst A. über die Wundersucht einiger modernen Mönchsheiligen aus, „die von den Klöstern in die Welt hinausgehend so sehr den Namen als Religiöse sich aneignen, dass sie auch die Gabe der Wunder zu besitzen vorgeben". Er zielt hier besonders auf den h. Norbert. „Ich will nichts sagen von der Segnung des Wassers, welches er den Kranken in den Becher goss, damit sie so sich gesund tränken; von der Berührung oder Bezeichnung der Glieder, um die Schmerzen zu vertreiben; ich komme zu Grösserem, zu jenen Wundern von Todtenerweckungen". Dessen habe Norbert und sein Mitapostel Farsitus sich berühmen wollen, — aber „wie haben wir lachen müssen! Lange lagen sie im Gebete Angesichts des Volkes, es war Alles umsonst. Als sie nun bestürzt von ihrem Vorhaben abstehen mussten, da fingen sie an unverschämt tadelnd alle Schuld auf das Volk zu werfen, dessen Unglauben ihrem Glauben und dessen Wirkungen in den Weg trete". Die gewöhnliche Taktik dieser Heiligen! sagt A. „Erfolgt die Heilung in einigen Fällen, so wird sie ihnen zugeschrieben, bleibt sie bei Andern aus, so ist der schwache Glaube der Menschen daran Schuld, die unwürdig waren, solche Wohlthaten zu empfangen, oder auch nur zu sehen". Dann sage man wohl auch, „Wunder seien zu diesen Zeiten keine mehr nothwendig, wie in den Zeiten der Pflanzung des Christenthums, sie seien für die Ungläubigen, nicht für die Gläubigen". Aber fürwahr, „wenn der Glaube ohne die Werke todt ist, und der Knecht, der seines Herrn Willen weiss und nicht thut, doppelter Streiche werth, so sind auch zu dieser Zeit Wunder von Nöthen. Auch fehlt es ja nicht an Häretikern und Ungläubigen, Juden und Heiden. Da wären wohl Wunder und Zeichen am Platze; aber weil es an Solchen gebricht, so diese Gnade verdienen, und Jeder nicht sowohl zum Heil Anderer, als zum eigenen Ruhme sie wünscht, und aller Gnade verloren gegangen ist, darum hören auch jene Wohlthaten der Wunder auf".

Die Sakramente.

Als drittes Heilsstück hat A. (nach dem Glauben und der Liebe) die Sakramente bezeichnet; was er über sie (in seinen Vorlesungen) aufgestellt, wissen wir übrigens nur flüchtig aus der „Epitome"; denn in seinen Schriften ist A. nicht so weit gekommen. Seine Ansichten über die Taufe kennen wir bereits. Aus dem Anderweitigen heben wir zum Schlusse nur hervor, was er über „das Sakrament der Ehen" sagt, mit Bezug auf die Priester. „Man fragt, ob die Geistlichen sich verehelichen können. Die Priester, die kein Gelübde gethan haben, können es. Sollte in einer Kirche, welche das Gelübde (der Virginität) auf sich genommen hat, Einer sein, der es nicht gethan hat, so kann er wohl heirathen, nur wird er in jener Kirche sein Amt nicht ausüben, d. h. die Parochie nicht behalten. Wer aber notorisch das Gelübde gethan, wie der Mönch oder ein Priester, kann nicht heirathen".

Charakteristik Abälard's.

A. als Gelehrter.

A. galt in der Meinung seiner Zeit fast für ein Wunder der Gelehrsamkeit. Den Umfang seines Wissens konnte man nicht genug rühmen: alles nur Wissenswerthe sei ihm zugänglich gewesen, heisst es in einem Epitaph von ihm. Das ist allerdings eine hyperbolische Redeweise; doch mag man sagen, dass er wohl das Meiste von dem umfasst habe, was seiner Zeit zugänglich gewesen; womit sich von selbst Vieles von dem Uebertriebenen reduzirt. Hebräisch scheint er, soweit sich aus einigen grammatikalischen Bemerkungen im Hexämeron schliessen lässt, Etwas verstanden zu haben, vielleicht die Elemente; eben so viel auch die griechische Sprache. Häufig zitirt er einzelne griechische Worte, doch könnte er diese dem Hieronymus und andern Vätern nachgeschrieben haben, und in einigen Fällen ist diess in der

That nachweisbar; ein andermal gibt er eine grammatikalische Bemerkung, die auf etwelche Kenntniss schliessen lässt; wie er die Nonnen im Paraklet zum Studium der griechischen und hebräischen Sprache ermahnte, damit sie den Urtext der heiligen Schriften verstehen können, lesen wir in Heloïsens Leben; ebenso wie er Heloïsen als dieser beiden Sprachen nicht unkundig den andern Nonnen als Vorbild darstellt. Von einer gründlichen Kenntniss, die ihn befähigt hätte, die Originale zu lesen, ist indess keine Rede; denn er selbst, so sehr er auch dazu räth, hat n i e den Urtext der h. Schriften benutzt, sondern nur nach der Vulgata kommentirt, ja nicht einmal nur beiläufig den Urtext verglichen; diess sehen wir nicht bloss aus seinem Kommentare zum Briefe an die Römer, sondern auch aus jenem Streit mit Bernhard über die vierte Bitte im Vaterunser, der mit einem Blick in den Urtext, welcher in Matthäus und Lukas dieselbe griechische Bezeichnung hat, beendigt worden wäre.

Wie weit A's. Kenntniss der alten griechischen Philosophie gereicht habe, lässt sich nun leicht ermessen. Nicht weiter, als diese Philosopie damals in lateinischen Uebersetzungen bekannt war. Er selbst sagt es offen. So an einem Orte, wo er von der aristotelischen Physik und Metaphysik spricht. »Diese Werke der Philosophen hat bis jetzt Niemand in's Lateinische übersetzt, und desswegen ist uns ihre Natur minder bekannt«. Und an einem andern Orte, wo er dem Aristoteles in einem gewissen Punkt den Vorzug gibt vor Plato: »Wir folgten hierin zumeist dem Aristoteles, weil mit dessen Werken die abendländische Welt bekannt und versehen ist, und unsere Vorgänger seine Schriften aus der griechischen in die lateinische Sprache übersetzt haben. Vielleicht, wenn wir die Schriften Plato's, seines Lehrers, in diesem Fache kenneten, würden wir auch sie annehmen; aber weil die Schriften desselben unsere lateinische Welt noch nicht kennt, so wagen wir auch nicht, in dem, was wir nicht kennen, ihn zu vertheidigen«. Und an einem dritten Orte: er wolle darüber, was die Autorität (des Aristoteles) unbestimmt gelassen, nichts bestimmen,

damit er nicht etwa anderen Werken von diesem Philosophen, welche die lateinische Welt noch nicht kenne, widersprechend erfunden würde. Endlich an einem vierten Orte in seiner Dialektik sagt er geradezu, dass es drei alte Philosophen seien, auf deren sieben Schriften die dialektische Kenntniss der abendländischen Welt beruhe: Aristoteles mit zwei Schriften — »Kategorien« und von der Rede »als Ausdruck der Gedanken«; — die Einleitung des Porphyr, und von Boethius vier Schriften; die Summe alles dessen, was in diesen Schriften abgehandelt sei, habe er in seiner Dialektik zusammengefasst. — Damit ist der Umfang der Kenntniss der damaligen Zeit von der alten Philosophie angedeutet. So dürftig waren ihre Quellen, aus denen sie schöpfte, ihre Materialien, die ihr zu Gebote standen für ihre philosophischen Bemühungen; von des Aristoteles Physik und Metaphysik und Ethik also gar nichts; nur das Organon kannte man damals, und auch dieses nur zur kleinern Hälfte, so weit es von Boethius übersetzt war, nebst dessen Kommentar; die Analytika und Topika kannte man nur aus zweiter Hand. Mehr war vor dem 13. Jahrhundert nichts übersetzt und bekannt; was aber übersetzt war, so weit reichte auch A's. Kenntniss. Mit Plato scheint er nun allerdings sehr vertraut gewesen zu sein. Er zitirt ihn oft; in seiner »Einleitung« finden sich Anspielungen auf den Timäus; aber diese Anführungen sind dem Makrobius entlehnt, den er ausdrücklich nennt und überhaupt nicht genug zu rühmen weiss. Man kann sagen, A. kennt kein einziges Werk Plato's; auch nicht einmal nach einer Uebersetzung, weil — noch keine vorhanden war, wie er das selbst bedauert; sondern was er von Plato kennt, etwa aus dem Timäus, oder Phädon, oder der Republik, das hat er aus Cicero, Augustin und besonders Makrobius. Er sagt daher selbst, wo er sich auf die Zeugnisse der Philosophen für die Dreieinigkeit beruft, er habe diese Zeugnisse nicht direkte aus ihren Schriften geschöpft, denn er kenne deren »nur sehr wenige«; und an einer andern Stelle: er habe die Schriften selbst dieser Philosophen vielleicht nie gesehen (s. o.).

Anders war A. mit der Patristik vertraut. Seine

Kenntniss der griechischen Kirchenväter freilich reichte nur, so weit die Uebersetzungen gingen; aber in den lateinischen Vätern war er durchweg bewandert: seine sämmtlichen theologischen Schriften verrathen ein schönes Studium derselben; besonders von Augustin, Hieronymus, Gregor. — Die Klassiker lateinischer Zunge kannte er wohl alle, so viele und so weit diese damals bekannt waren, selbst Dichter: Ovid, Lukan, zitirt er. — Seltsam, dass der dialektischen Bestrebungen so zugethane Mann in der Arithmetik und Mathematik unwissend blieb, wie er das selbst von sich gesteht, der doch in keinem Stücke die Bescheidenheit übertrieb. Er kannte die Abhandlung des Boethius über die Arithmetik, vielleicht auch das Wenige, was derselbe über Geometrie hinterlassen, weiter wusste er nichts; mehr aber wusste man wohl damals im Allgemeinen nicht, einige Wenige ausgenommen, die in Spanien, oder im Orient aus arabischen Quellen geschöpft hatten. — A's. Styl, um von diesem noch zu reden, ist für jene Zeit nicht übel, verschieden jedoch in seinen verschiedensten Schriften, am elegantesten wohl in seinem ethischen Traktat. —

A's. wissenschaftlicher Charakter und wissenschaftliche Leistungen.

Von Haus aus war A. hochbegabt; er besass eine Regsamkeit und Kraft des Geistes, die sich schon in jungen Jahren wie eine stolze Blume entfaltete, so dass man ihn fast frühreif nennen könnte, und doch ist sie ihm ungeschwächt bis in sein spätestes Alter verblieben. Er war, was man sagt, ein glänzendes Talent, alles aufnehmend und erfassend, ein geistesfreier, kühner Mensch, der alles sichten wollte mit dem Muth und Hochmuth solcher geistigen Naturen, und mit jener Unrast, die ihnen meistentheils zugegeben ist.

Zunächst aber lässt sich nicht verkennen, dass der Charakter seines (theologisch) wissenschaftlichen Bestrebens doch mehr formeller Art und Natur war, was mit seinen dialektischen Studien, wie sie damals allein möglich waren, zusammenhing, mehr eine Gymnastik des Gei-

stes, wie ihm, freilich auf übertriebene Weise, Bernhard vorwarf; dass er, was aus seinem sittlichen Charakter hervorging, vielfach seine wissenschaftlichen Studien im Dienste seines persönlichen Selbstgefühls hatte, um darin und dadurch zu glänzen, wie er diess in der Geschichte seiner Unfälle nicht verheimlichen kann. Wenn Einer, so war A. sich seiner wissenschaftlichen Leistungen bewusst. Wir hören es aus seinen philosophischen und theologischen Arbeiten, aus seiner Jugend und aus seinem Alter heraus. So in der Einleitung zum zweiten Buch seiner Dialektik: »Trotz der Verkleinerungen meiner Nebenbuhler, trotz den Schmähungen meiner Neider, glaubte ich doch nicht von meinem Vorhaben abstehen, noch dem allgemeinen wissenschaftlichen Dienst und Nutzen fehlen zu sollen. Mag auch der Neid zur Zeit meines Lebens meinen Schriften den Weg versperren und die Uebung der Studien bei mir nicht zulassen, dennoch verzweifle ich nicht, sondern lasse ihnen freien Lauf, bis mit meinem Leben der letzte Tag auch dem Hass ein Ende gesetzt haben wird; dann wird jeder in meinen Schriften finden, was zum Wissen nothwendig ist«. Er verweist dann auf das, was Aristoteles und Boethius geleistet; nach allen diesen sei ihm aber doch noch, er wisse das, für die Vollendung dieser Wissenschaft eine Stelle aufbewahrt geblieben. »Ich vertraue auf die Fülle des Geistes, der mir reichlich verliehen ist, und dass ich unter der Mitwirkung dessen, der alles Wissen austheilt und verwaltet, nicht Wenigeres oder Geringeres leisten werde, als jene vollbracht haben, welche die lateinische Welt preist«. Dieses Selbstbewusstsein zieht sich durch alle seine Arbeiten und begründet mit ihre Schwächen, freilich auch ihre Vorzüge. Nicht dass sein wissenschaftliches Arbeiten ohne ernste Lebensgesinnung gewesen wäre; wer nach so vielen Stürmen, die über ihn ergingen, bis zu seinem letzten Hauche dieser »Braut seiner Jugend« treu bleibt, dem muss die Wissenschaft eine Angelegenheit des Lebens gewesen sein; aber freilich nicht durchweg, nicht immer, nicht in vollem Einklang. Wie hat er sich, um von Anderem zu schweigen, nur an die Theologie gemacht, als wäre er ohne Ahnung,

dass sie zugleich Herzenssache sein müsse! Daher hatte er doch auch wieder keinen rechten Muth, zu seinen wissenschaftlichen Ueberzeugungen zu stehen, selbst auf Gefahr hin, für sie ein Opfer werden zu müssen. Wir erinnern nur an das Konzil von Soissons.

A's. Geist war zugleich offenbar darauf angelegt, und es wird diess durch seinen sittlichen Charakter in ihm noch verstärkt, ganz frei und unabhängig, ja wohl über das Maass der Unabhängigkeit hinaus, die gesetzten Schranken zu überfliegen und Jedwedes nur zur Unterlage seines Wissens und Prüfens, wie theilweise zur Folie seiner Eitelkeit zu machen; daher die »Neuerungssucht« ein steter Vorwurf seiner Gegner in allen möglichen Wendungen war. Freilich bewegt sich sein kritischer Geist immerhin in den wissenschaftlichen Schranken seiner Zeit, und theilt zuweilen deren Kritiklosigkeit.

Nun aber, und diess ist ein Drittes, was seinen wissenschaftlichen Bestrebungen den eigenthümlichen Charakter aufdrückt, treten ihm die Schranken der bestimmten und geltenden Kirchenlehre entgegen, und in ihnen eine Herrschaft, die seine Zeit bewusst und unbewusst auf ihn ausübte, und die seinen forschenden Geist einengte. Wir sehen diess z. B. an seiner Lehre von dem Sündenfall, der Erbsünde, der Taufe, dem positiven (willkürlichen) Gesetz Gottes. A. erkannte diese Herrschaft an, und »warf sich in alle Bestimmungen des positiven Glaubens«, doch mehr äusserlich, als dass er sie innerlich — geistig und sittlich — durchdrungen und so vielleicht überwunden hätte. Es ist in ihm nicht jene Kongruenz des Glaubens und Wissens, die in Anselm; es ist aber auch kein Brechen mit der Kirche und Kirchenlehre. Er erscheint daher — wissenschaftlich angesehen — als eine Art Januskopf, ohne wahre Einheit, wie auch sein Leben so erscheint. Aus seinem Eigenen heraus ist er vorwärts gekehrt, die Weissagung einer neuen Zeit, und ist doch anderseits, im Kirchenglauben stehend und in der Autorität sich bewegend, der Vergangenheit und Gegenwart zugewandt; jetzt ist er kritisch, z. B. in »Ja und Nein«, in dem Angriff auf den Pariser

Dionysius Arupagita, in manchen Glaubens- und Sittenpunkten; jetzt ist er wieder kirchengläubig, ohne den Widerspruch zu achten, den er damit auf sich nimmt, z. B. in der Lehre von der Erbsünde; jetzt greift er die Autoritäten an, dort lässt er sie stehen; jetzt kämpft er gegen die starren Buchstabengläubigen für das Recht der Vernunft, dort bekämpft er die Afterdialektiker und sogen. Häretiker, z. B. einen Roscellin, Peter v. Bruys, mit der gleichen Heftigkeit und mit denselben Waffen, womit er bekämpft wurde.

Gewiss wollte A. die Mitte halten in der Theologie, wie in der Philosophie und seiner Lehre von den Universalien; je älter, je lieber; das ist unstreitig sein letztes und höchstes Ziel gewesen. Man merkt diess auch daraus, wie er sich bei allem Fluge menschlicher Erkenntniss doch stets auch ihrer Schranken bewusst war. Freilich eine andere Frage ist, ob er diess Ziel erreicht. Wie hätte ihm aber diess und in jener Zeit mit Erfolg gelingen können, so ehrenwerth die Aufgabe und der Versuch auch war! Wem gelingt es überhaupt vollständig?

In diesem Widerspruche haben wir das an ihm hervorzuheben, was sein Eigenes ist, und diess ist auch sein Bestes, und seine Errungenschaft für die Zukunft gewesen; allerdings nicht etwas Fertiges, aber doch voll fruchtbarer Samenkörner, in denen Entwicklungen lagen. Einmal schon sein Bemühen, Vorchristliches und Christliches, Offenbarung und Vernunft, Autorität und Wissenschaft, Uebernatürliches und Natürliches, Allgemeines und Besonderes, zu vermitteln; welch' ein Verdienst in jener Zeit und welch' ein bleibendes Verdienst überhaupt, wenn er auch in diesem Bestreben nahezu an das andere Extrem streift, das Christenthum zur blossen Reform des natürlichen Gesetzes herabzudrücken und ihm seine spezifische Dignität zu nehmen! In seiner Erlösungstheorie, in welcher er — überwiegend subjektiv — die Erlösung als eine innere Befreiung und Erhebung des Menschen in Folge der alles übertreffenden göttlichen Liebesoffenbarung in Jesu Christo fasst; in seinen mühsamen Arbeiten über die Trinität, in welchen er dieses Mysterium nicht bloss durch Analogieen zu ver-

deutlichen, sondern es als etwas in der Vernunft selbst begründetes, darum Allgemeines nachzuweisen sucht; in seinen tiefsinnigen Entwicklungen der Eigenschaften Gottes, welche hie und da an Schleiermacher erinnern; in seinen Studien auf dem Gebiete der Ethik, in dem z. B. was er über »Liebe«, »Reue« und Anderes sagt, fehlt es gewiss auch nicht an zahlreichen, freilich nach seiner Art mehr nur hingeworfenen Ideen, die erst eine spätere Zeit wieder aufgenommen hat. Zur Darstellung eines Ganzen, wie er es beabsichtigte und in seinem Geiste trug, ist er nicht gekommen, vielleicht in Folge seiner Lebensschicksale. Dass übrigens seine Philosophie, seine Lehre von den Universalien Einfluss auf sein theologisches System ausgeübt, lässt sich kaum nachweisen, oder nur in allgemein bildender Weise.

Auf seine Zeitgenossen übte A. nach allen Zeugnissen einen tiefen Einfluss aus, der freilich eben so sehr bestritten, und dem entgegengearbeitet wurde. Und eben schon diese hingebende Anhänglichkeit seiner Schüler einerseits, wie anderseits die Anstrengungen seiner Gegner zu seiner Unterdrückung, zeugen, wenn auch keine weitern Dokumente vorhanden wären, für seine geistige Bedeutsamkeit. Dieser Einfluss mag allerdings eben so sehr, oder fast noch mehr, durch seine Methode, als durch seine positiven Leistungen begründet, und daher mehr anregender Art im allgemeinen Sinne gewesen sein; aber welche Zeit bedurfte es nicht, dass der Geist des Forschens und Prüfens, und das Bestreben, vorzüglich auf das Ursprüngliche zurück zu gehen, stets wach erhalten würde! Vielleicht würde sein Einfluss noch grösser gewesen sein, wenn sein ganzer Mensch mehr aus Einem Guss gewesen wäre, wenn sein wissenschaftliches Leben von einem in sich gediegenen sittlichen, im höheren Sinne des Wortes wäre getragen worden.

Im Ganzen genommen nimmt A. nicht bloss eine bedeutende, sondern auch eine wesentliche Stelle in der damaligen wissenschaftlichen und kirchlichen Welt und Entwickelung ein; er hat sein Recht so gut wie Bernhard; und eben zur geistigen Gesundheit und Förderung des Gan-

zen gehören solche divergirende Richtungen, von denen je eine der andern das Maass hält. War Bernhard der Repräsentant des kirchlichen Glaubens und Lebens, mitten in ihr stehend von ganzem Herzen, so war A. der Mann der freieren Forschung, der wissenschaftlichen Prüfung — im Allgemeinen wenigstens, wenn auch nicht immer im Einzelnen; der Mann, der die Gegenwart in die Zukunft hinüberleitete. — Schon die nächste Zeit hat Manches von ihm aufgenommen, z. B. die scholastische Form des Gegeneinanderstellens der Autoritäten aus älterer klassischer und christlicher Zeit nach dem Vorgange seines »Ja und Nein«; aber den freieren Geist in Fragen der Dogmatik und Ethik, und in andern Dingen, hat sie nicht aufgenommen, und ein Recht ist ihm erst geworden in viel späterer Zeit, der er ein Vorzeichen war. So geht es zuweilen solchen Männern: lange begraben unter dem Schutt schlägt ihnen auch wieder die Stunde der Anerkennung, als rüstige Werkmeister am Bau der kirchlichen Wissenschaft und des kirchlichen Lebens sich erwiesen zu haben.

A's. sittlicher und Lebens-Charakter.

Im eminenten Sinne des Wortes ist A. eine Persönlichkeit zu nennen. Eine mächtige Persönlichkeit, die sich Alles zutraute! Mit welcher Keckheit, um nur diess beides anzuführen, hat er den theologischen Lehrstuhl bestiegen, und mit welcher Zuversicht hat sich dieser Philosoph und Theolog auf das Feld der Liebe gewagt! Es muss aber auch eine Anziehungskraft in ihm gelegen sein, die in der That Wunderbares vermochte. Welch' eine Liebe wusste er der Heloïse einzuflössen, und welch' einen Einfluss übte er auf seine Zuhörer, welche die Wüste zum Hörsaal umschafften, so dass man nicht weiss, was man mehr bewundern soll: den Mann, der solchen Zauber ausübte, oder die Zuhörer, die zu solch' einem wissenschaftlichen Enthusiasmus sich von ihm hinreissen liessen. — Diese mächtige Persönlichkeit ist aber offenbar zugleich eine reiche gewesen, die Vieles in sich vereinte, ja Entgegen-

gesetztes: der ernste Dialektiker, der abstruse Scholastiker besass eine Lehrgabe, die eben um ihrer Klarheit willen fesselte; der Theologe war zugleich eine Art Troubadour und der Peripatetikus Palatinus ein reizender, fesselnder Mann!

Dieser Persönlichkeit war nun aber eine Reizbarkeit zugesellt und ein durch die Anerkennung seiner Talente nur noch gesteigertes Selbstgefühl, welches seiner Vorzüge, wie seiner Mängel, seiner Freuden, wie seiner Leiden fruchtbare Quelle war. Daher diese Rücksichtslosigkeit gegen Alles, was sich ihm nicht unbedingt hingab, selbst gegen seine Lehrer, die er mit nicht besonderer Achtung und Dankbarkeit behandelte, aber auch diese Empfänglichkeit für die unbegrenzte Verehrung seiner Schüler, für das Wachsen seines Namen; daher dieser Uebermuth im Glück, und diese Klagen bis zur Verzweiflung im Unglück; diese steten Angriffe, die er ausübte, und diese steten Verfolgungen, die er zu erleiden hatte; Stoss und Gegenstoss, die sich parallel liefen; daher diese Geneigtheit, überall nur Neid, in allen Unannehmlichkeiten nur Verfolgungen, meist nur in Andern und so selten in sich selbst die Schuld zu sehen; diese wahre Leidenschaft, die er für Polemik hatte, und die ihn in stete Streitigkeiten verwickelte, und anderseits dieser Mangel im Maasshalten, wenn er selbst angegriffen wurde, und in der Kenntniss seiner eigenen Schwächen. Kein Wunder, wenn A., wie verehrt von Vielen, so auch von Vielen abgestossen wurde und in Konflikt kommen musste, wo er auftrat, in S. Denys und in S. Gildas als Mönch und Abt, und in Paris und Laon als Lehrer. Es ist merkwürdig, welchen Scharfsinn er hatte, Blössen zu erspähen, und zugleich welche Unüberlegtheit, jeden Tadel, jede Kritik laut werden zu lassen. Es ist ihm nicht gegeben zu schweigen, wo er Ursache zum Tadel zu haben glaubt. Er war wie geschaffen, um verfolgt oder bewundert zu werden, gleichsam zur Krisis, zur Scheidung der Geister an ihm. Darum bedurfte er aber auch mannigfacher Leiden, welche ihm durch eben dieses übermässige Selbstgefühl, »dieses sein sittliches Gebrechen«, von Anfang bis zum Abende seines Lebens be-

reitet wurden, welche aber hinwiederum auf die Läuterung seines Gemüths zurückwirkten.

Vielleicht haben wir ein zu hartes Urtheil über A. gefällt, als ob die meiste Schuld seiner Unfälle auf sein eigenes Haupt fiele. Hatte er indess nicht auch zu Vielem gerechteste Ursache? War der Zustand der Geistlichkeit nicht dergestalt, dass er gegen ihn hätte eifern dürfen und müssen? Und war darum der Hass derselben gegen ihn ein berechtigter? Waren seine Gegner, wenigstens die meisten derselben, nicht kleinlich, oder neidisch, oder engherzig, und hatten sie darum ein Recht, den Mann, der eines Hauptes Länge über sie emporragte, oder freieren Geistes war, zu untergraben? Hatte neben der Tradition und Autorität, welche in der Kirche herrschte, nicht auch der seine Autonomie suchende Geist seine Nothwendigkeit? Gewiss — hat A. gefehlt, so hat er es mehr noch in der Form, als in den Sachen verfehlt. Uns jedenfalls versöhnen seine Missgeschicke, verdient und doch wieder nicht, und das Mitleiden mit seinen Schwächen und Fehlern.

Ein Mann von glänzenden Gaben und Fähigkeiten, ein Gährungsstoff für tausend junge Leute, für Frankreich, für seine Zeit, so erscheint A.; aber seinem Charakter (wie auch seinem Wissen) fehlt die letzte Weihe, die Harmonie seiner selbst, wenigstens den grössten Theil seines Lebens durch. Diess Geschenk des Himmels blieb ihm für den spätesten Abend, für Clugny und S. Marcel aufgespart. Aber wie schwer haben es auch solche Persönlichkeiten! viel schwerer, als die Meisten ahnen, die den Stab über sie brechen; denn immerhin »ist ein schmerzliches Loos denen beschieden, welche widerstrebende Kräfte gleich zwei streitenden Seelen in ihrer Brust fühlen«. So ist's auch mit seinem Leben. Seine Schicksale gränzen fast an's Fabelhafte, mehr ein Roman, denn eine Geschichte, möchte man sagen; ein Wechsel von Sonnenschein und Nacht, von trüben und heitern Bildern, wie das Gemüth A's. selbst. Aber zuletzt findet doch, wie sein Wissen, wie sein Charakter, so auch diess Leben, eins mit dem andern und durch das andere den Frieden, den es so lange nicht geschmeckt hat.

Heloïse.

»In welchen Winkel des Himmels der Herr mich stellt, er wird mir genug thun.«
Hel. 2ter Brief an Abälard.

Zur Zeit, da Abälard, von Laon nach Paris zurückgekehrt, Philosophie und Theologie lehrte, bereits der Mann des Tages und schon auf dem Höhepunkte seines Ruhmes, lebte ebendaselbst ein junges Mädchen, genannt Heloïse (Helwide, Helwisa oder Louise). Seltsam! so gefeiert sie dasteht, nicht bloss vor der Nachwelt, sondern auch schon in ihrer Zeit, so gibt doch keines der alten Denkmale weder über das Jahr ihrer Geburt noch über ihren Geburtsort noch ihre Herkunft und Familie sichere Kunde. Tradition ist, sie sei 1101 geboren; sie wäre also wenigstens 20 Jahre jünger als A. gewesen; ihre Mutter, nach dem Nekrolog des Paraklet, hiess Hersenda. Sie war die Nichte eines Kanonikus (Chorherr) an der Kathedrale, Namens Fulbert, in dessen Hause sie wohnte, nahe bei der Schule Abälard's. Ihre erste Erziehung erhielt sie bei den Nonnen des Klosters Argenteuil bei Paris, denen sie von ihrem Oheim übergeben ward, dessen Liebling sie war, und der ihr eine reiche wissenschaftliche Bildung angedeihen liess. Auch machte sie grosse Fortschritte darin: sie habe Latein, griechisch und hebräisch verstanden; wenigstens das erstere verstand und schrieb sie mit Geläufigkeit und Geschmack. Ihre äusseren Vorzüge widersprachen nicht ihren geistigen. Doch nicht darin lag ihr Zauber. Abälard sagt von ihr: an

Schönheit sei sie »nicht die letzte« gewesen, »an Fülle des Wissens aber die erste«. Und »um so seltener diess Gut«, nämlich Kenntniss der Wissenschaften, bei den Frauen sei, um so mehr habe es diess Mädchen empfohlen und »hochberühmt im ganzen Reich« gemacht. Man sieht, Heloïse war das ebenbürtige weibliche Gegenstück Abälard's.

Wann A. sie sah, wann er ihr zum ersten Male begegnete — wir wissen es nicht; er selbst hat es uns nicht erzählt. Gewöhnlich pflegt das auch das stille Geheimniss der Liebenden zu sein, ihnen selbst oft unbewusst. Bei A. und H. kam Alles zusammen, was anziehen musste — auf beiden Seiten. A. in spätern Jahren, da der Mann kühler ward und in das Stadium der Reflexion trat, zur Zeit, wo er seine berühmte Epistel über sein Leben schrieb, spricht so davon, als wenn er ein solches Verhältniss beabsichtigt hätte, um zu dem Ruhme der Wissenschaften, dessen er sich erfreute, den sanfteren Glanz der Liebe zu fügen. Alles, was Liebende anzulocken pflege, wohl erwägend, habe er, so äussert er sich, Heloïsen für die geeignetste erkannt, um sie sich in Liebe zu verbinden, und er habe auch geglaubt, diess ganz leicht zu vermögen. »Denn so gross war damals mein Name, und so glänzte ich durch Anmuth der Jugend und Gestalt, dass ich keinen Abschlag fürchtete, welches Weib ich auch meiner Liebe würdigte. Heloïsen glaubte ich aber um so viel leichter zu gewinnen, je mehr ich wusste, dass sie die Kenntniss der Wissenschaften inne habe und hoch schätze, und wie es uns vergönnt wäre, auch abwesend durch Vermittelung der Schrift uns einander zu geben, und das Meiste kühner zu schreiben, als zu sagen, und so immerfort eines süssen Zwiegesprächs zu geniessen«. Gewiss, das Geistige, wie aus diesen letzten Worten erhellt, war nicht ausgeschlossen, der schriftliche Verkehr, den er mit einer Heloïse, und ganz besonders mit ihr pflegen zu können hoffte; wir sehen ihn aber auch das Selbstgefühl, das ihn bis anher beseelte, auf diess neue Gebiet der Liebe übertragen, in dem er einem Eroberer, einem Cäsar gleich, nur kommen zu dürfen hofft, um zu siegen. Er sollte bald erfahren, wie er es gleich darauf selbst bekennt, dass sich nicht

spielen lasse, und dass er eben so sehr Besiegter, als Sieger werden sollte, denn er fühlt sich in Kurzem »ganz entflammt von der Liebe zu diesem Mädchen«. Aber, wie er für die Wissenschaft allerdings und eminent empfänglich gewesen, doch mehr im literarischen Sinne, und nicht so, dass er in ihr nur die Wahrheit gesucht, der er sich im Nothfall geopfert hätte, so war auch seine Liebe zu H.; aber doch nicht eine solche, dass er sich ihr ganz hingegeben hätte, wie sich ihm Heloïse. Dergestalt »von Liebe entbrannt«, suchte er nun Gelegenheit, sich ihr persönlich zu nähern, und »in häuslichem und täglichem Umgange mit ihr vertraut« zu werden, und sie ganz zu gewinnen. Freunde machten die Zwischenhändler bei Fulbert, dem Oheim. Durch sie liess er diesem vorstellen, wie die Sorge für sein Hauswesen an seinem Studium ihn hindere, auch die Kosten ihm allzudrückend wären; der Kanonikus möchte ihn daher, da sein Haus den Schulen so nahe stünde, in dasselbe zu einem bestimmten Preise (Kostgelde) aufnehmen. Fulbert war habgierig und überdem beeifrigt, auf alle Weise seiner Nichte Ausbildung immer weiter zu fördern. Nicht allein stimmte er daher — aus diesen beiden Gründen — dem Ansuchen A's. bereitwilligst bei, sondern er ging noch weiter, als dieser je zu hoffen wagte. »Er übergab H. ganz meinem Unterricht, dass, wie oft ich nach der Rückkehr von den Vorlesungen Musse hätte, bei Tag, wie bei Nacht, ich ihr Unterricht geben sollte, und wenn ich sie nachlässig fände, dürfte ich sie strenge bestrafen«. Welch' eine Naivität, ruft A. aus, der es nicht verhehlt, es sei diess gerade gewesen, als ob er ein zartes Lamm einem hungrigen Wolfe überlassen hätte. — Was den Fulbert von allem Verdachte abgehalten, war aber zweierlei: die Liebe zur Nichte und der frühere Ruf von der Enthaltsamkeit des neuen Hausgenossen.

In dem Hause des Kanonikus — die Tradition zeigt es noch in unseren Tagen mit einer Aufschrift, die aber viel später ist, als das 12. Jahrhundert — wusste A. der Heloïse bald eine solche schwärmerische Leidenschaft einzuflössen, »wie sie die Jahrbücher der wildesten oder zartesten Romantik selten aufzuweisen haben«; und bald war diess edle

und zarte Herz für ihn gewonnen, das nur eine Liebe und einen Schmerz gekannt hat; dieses Herz, »das selbst Gott dem Geliebten nicht hat streitig machen können«. Sollen wir die neuen Studien beschreiben? A. selbst mag es in jenen Worten, die seither so oft sind zitirt worden. »Wir wurden zuerst durch ein Dach, dann durch die Herzen verbunden. Unter dem Anlass des Lernens gaben wir uns ganz der Liebe hin, und das Studium der Wissenschaft gab uns die Einsamkeit, welche die Liebe wünschte: die Bücher waren aufgeschlagen, aber mehr Worte der Liebe, als der Wissenschaft wurden gewechselt, und der Küsse waren mehr, als der Sentenzen; öfter ruhte die Hand auf dem Busen, als auf den Büchern; häufiger zog die Liebe die Augen auf sich, als der Unterricht auf die Schriften sie hinwandte. Und dass wir um so weniger verdächtig würden, theilte Liebe nicht Zorn, Gunst nicht Unwillen, zuweilen Schläge aus, die aller Salben Süssigkeit übertrafen. Was endlich? Keine Stufe der Liebe ward von den Liebenden übersprungen, und wenn die Liebe etwas Ungewöhnliches erdenken konnte, ward es hinzugefügt. Und je weniger wir diese Freuden genossen hatten, desto glühender hingen wir an ihnen, desto weniger kehrten sie sich uns in Eckel«.

Heloïse trank mit vollsten Zügen den Becher der Liebe. Es war aber bei ihr nicht sinnlicher Rausch, es war nicht in der Weise, wie wir es etwa von Augustin wissen vor seiner Bekehrung; denn längst nachdem Gegenwart und Genuss verschwunden waren, bewahrte sie in tiefstem Herzen diese Liebe und den Mann ihrer Liebe. H. sah in diesem Manne ihr Urbild, das Urbild aller Männerwelt, schön von Leib, reich an Geist, bewundert von der Menschheit. Wie sah sie doch an ihm hinauf, wie war sie stolz auf ihn! — »Welcher unter den Königen oder Philosophen konnte deinem Ruhme gleich kommen? Welches Land, welche Stadt, welches Dorf wünschte nicht, dich zu sehen? Wer, ich bitte dich, eilte nicht, dich zu erblicken, wenn du öffentlich erschienest; wer folgte, wenn du weggingest, dir nicht mit vorgestrecktem Halse, nicht mit auf dich gerichteten Augen? Welche Vermählte, welche Jungfrau sehnte sich nicht nach

dem Abwesenden, entbrannte nicht für den Gegenwärtigen? Welche Königin oder mächtige Frau beneidete nicht meine Freude oder mein bräutliches Lager«? Zweierlei rühmt H. an A., was ihm eigenthümlich gewesen sei, und womit er die Herzen aller Frauen sofort gewonnen: die Anmuth des Wortes und des Gesanges, — Vorzüge, »die den andern Philosophen, wie man weiss, gänzlich abgehen«. »Hieran, wie an einem Spiel, dich von der Anstrengung philosophischer Arbeiten erholend, hast du viele im Metrum oder Rhythmus der Liebe gedichtete Lieder hinterlassen, die vor überschwänglicher Süssigkeit, so der Worte, wie der Melodie, öfters wiederholt, meinen Namen in aller Munde unaufhörlich erhielten, so dass die Lieblichkeit der Melodie auch die Ungebildeten deiner nie uneingedenk sein liess. Und daher besonders seufzten die Frauen in Liebe zu dir. Und da der grösste Theil jener Lieder uns're Liebe besang, so kündeten sie mich in vielen Ländern in kurzer Zeit aus, und entzündeten gegen mich den Neid vieler Frauen«. So stolz war H. — noch in spätesten Jahren — darauf, die Geliebte A's. gewesen zu sein.

Dieses stille Liebesglück ward nach mehreren Monaten unterbrochen. Längst war das Verhältniss nicht mehr ein Geheimniss geblieben: alle Welt sprach davon; zuletzt kam es auch vor die Ohren des Oheims, der das Paar sofort trennte. Scham und Schmerz, aber »mehr noch Schmerz als Scham«, drückten die beiden Liebenden; doch keines trauerte für sich selbst, sondern nur für das Andere und über das Missgeschick, das das Andere betroffen hatte. Man hatte sie getrennt, aber freilich — die Herzen blieben verbunden; »eben diese Trennung der Körper ward die innigste Vereinigung der Seelen; dass die Gelegenheit versagt war, das entflammte nur noch die Liebe, und einmal über die Schranke der Scheu hinausgegangen, machte die Leidenschaft nur rückhaltslos kühner, und um so weniger kannte die Leidenschaft die Scham, je annehmlicher die That schien«. So spricht sich A. selbst aus. Die Liebenden fuhren fort sich heimlich zu sehen; eines Tages aber wurden sie überrascht, und der klassische A. sagt, dass ihnen be-

gegnet sei, was die Dichtung von Mars und Venus erzähle. Nicht lange darnach fühlte Heloïse sich schwanger, und sofort schrieb sie es »mit höchster Freude« ihrem Herrn und frug ihn, was nun zu thun wäre. In einer Nacht, während der Oheim abwesend war, drang A. heimlich in's Haus und entführte sie, wie es verabredet worden, und brachte sie ohne Verzug in sein Vaterland, zu seiner Schwester. Hier blieb sie, bis sie einen Sohn gebar, den sie Astrolabius nannte.

Bei der Nachricht von der Flucht seiner Nichte geberdete sich Fulbert fast wie unsinnig; seinen Schmerz, seine Scham, — A. selbst sagt es — könne nur der sich vorstellen, der es gesehen habe. Was sollte er gegen den Verräther unternehmen, welche Fallstricke ihm legen? Ihn tödten oder sonst sich leiblich an ihm vergreifen? Er fürchtete nur, seine geliebte Nichte möchte das dann büssen müssen. Ihn fangen und irgendwo gewaltsam festhalten? Aber der Gegner war auf seiner Hut und hätte ihn, wenn er sich hätte vertheidigen müssen, selbst angegriffen. A. selbst empfand zuletzt inniges Mitleid mit der masslos besorgten Angst des Alten; er klagte sich selbst über die List, zu der die Liebe ihn bewogen, als über »höchsten Verrath« an; und so ging er zu dem Kanonikus, ihn durch Bitten und Versprechungen zu versöhnen, zu jedweder Genugthuung, die er verlangen würde, sich erbietend. Er erklärte sich geradezu bereit, Heloïsen sich ehelich zu verbinden, nur müsse es in's geheim geschehen, »damit sein Ruf nicht Schaden leide«. Um seinen Ruf war es ihm also allein noch: um die Aussichten, die sich ihm in der Kirche, in der wissenschaftlichen Welt eröffneten. Priester scheint er noch nicht gewesen zu sein, denn er spricht nirgends von den Hindernissen des priesterlichen Cölibats; oder wenn er es war, — wahrscheinlicher ist, dass er es später ward, — so wäre diess ein Beweis, dass das priesterliche Cölibat noch nicht überall anerkannt und durchgeführt war, dass wenigstens A., wie wir es auch sonst von ihm lesen, es erlaubt fand, dass ein Priester einmal sich verheirathen dürfte, vorausgesetzt, dass er kein entgegengesetztes Gelübde gethan hätte.

Fulbert schien ganz einverstanden; die Versöhnung ward mit Umarmungen besiegelt.

Sofort kehrte A. nach der Bretagne zurück, um seine Geliebte zu holen und sie zu heirathen. Wie erstaunt war er aber, von ihr zu hören, dass sie diesen Plan ganz und gar nicht billigte, ja geradezu widerrieth. Es verlohnt sich, die merkwürdigen Gründe, die sie geltend machte, kennen zu lernen. Seltsamere aus dem Munde eines Mädchens in dieser Lage hat die Welt vielleicht noch nie gehört. Sie dachte nur an die Gefahr und an die Ehre ihres Geliebten. Sie sah ihn in seiner grossen ruhm- und segensreichen Bedeutung für die Welt und Kirche, durch ihre Schuld — sofern sie mit ihm in die Ehe treten würde — Noth leiden. »Welchen Ruhm sie von mir haben würde, lässt A. sie sagen, wenn sie mich ruhmlos mache und sich und mich auf gleiche Weise erniedrige; welche Busse die Welt von ihr verlangen müsste, wenn sie ihr solch' ein Licht raubte; welche Verwünschungen, welche Verluste der Kirche, welche Thränen der Philosophen dieser Ehe folgen würden; wie ungeziemend, wie kläglich es wäre, dass ich, den die Natur für Alle geschaffen, Einem Weibe mich weihen, und solcher Schmach unterworfen sein sollte«! Denn eben im ehelichen Leben sah sie nur Hemmungen für die Grösse und Geistes-Erhabenheit und Sorgenfreiheit ihres Abälard. Sie führte hiefür den Apostel Paulus an, 1. Kor. VII, 27—32. »Und wenn ich weder des Apostels Rath, noch der Heiligen Ermahnungen über ein solches Joch der Ehe annehmen wolle, so solle ich wenigstens, sagte sie, die Philosophen zu Rathe ziehen und beachten, was darüber von ihnen oder über sie geschrieben sei«. Sie berief sich auf den Theophrast nach Hieronymus, der bewiesen, dass ein Weiser keine Frau zur Ehe nehmen solle; auf den Hieronymus selbst, der den von ihm zitirten Ausspruch Theophrasts mit den Worten unterstütze: »Welchen der Christen beschämt damit nicht dieser Philosoph«? Auch darauf berief sie sich, was Cicero dem Hirtius, der ihn zu einer Verheirathung habe bewegen wollen (ebenfalls nach des Hieronymus Zeugniss), geantwortet: »er könne nicht zugleich sich einer Frau

und der Philosophie widmen«. Von dem Apostel, von den Philosophen führte sie dann A. hinweg, und liess ihn einen Blick werfen in den Haushaltungsstand selber mit Weib und Kind und Dienstleuten. »Wie vereinigen sich Studenten mit Kammermädchen, Schreibzeug mit Wiege, Bücher und Tafeln mit Spinnrocken, Feder und Griffel mit Spindeln? Wer auch könnte wohl, in heilige oder philosophische Gedanken vertieft, das Weinen der Kinder, die Lieder der Ammen, mit denen sie schweigen, den lärmenden Schwarm des männlichen und weiblichen Gesindes ertragen? Wer auch jenen beständigen hässlichen Schmutz der kleinen Kinder«? Dazu die ökonomischen Sorgen für den Haushalt! »Für die Reichen ginge es noch, deren Paläste oder prächtige Häuser viele Räume haben, deren Reichthum die Ausgaben nicht spürt, noch von täglichen Sorgen gequält wird«. Aber die Lage der Philosophen sei nicht diejenige der Reichen (und das war ein sehr wahres Wort!), und wer sich um Geld bemühe, oder in weltliche Sorgen verstrickt sei, könne nicht göttlichen oder menschlichen Studien frei obliegen. Daher hätten einst je die ausgezeichnetsten Philosophen die Welt nicht sowohl verlassen, als geflohen, alle Vergnügungen sich untersagt, »um bloss in den Armen der Einen Philosophie zu ruhen«. So sage Seneca zu Lucilius: »nicht nur wenn du Musse hast, sollst du philosophiren; alles ist zu vernachlässigen, damit wir bloss dem anhangen, für welches keine Zeit lange genug ist«. Und das mache keinen Unterschied, ob man die Philosophie aufgebe oder unterbreche; »denn nicht bleibt sie, wo sie unterbrochen wird«. — Diess (falsche) Ideal der Ehelosigkeit, als einer höheren Stufe, oder der höheren Geistesstufe, als durch die Ehelosigkeit bedingt, sieht H. auch geschichtlich gerechtfertigt, und vergisst nicht, eben an die Geschichte zu appelliren. »Bei allem Volke, bei Heiden, wie bei Juden und Christen, sind immer Einige erstanden, die durch Glauben oder Sittenreinheit die Andern überragten, und sich vom Volke durch eigenthümliche Enthaltsamkeit oder Mässigkeit absonderten. Bei den Juden waren das von Alters her die Nazarener, oder die Söhne des Propheten Elias, und die Nachfolger des Elisa, von denen,

als von Mönchen, wir nach dem Zeugniss des seligen Hieronymus im alten Testamente lesen; in jüngster Zeit die drei philosophischen Sekten, nach dem Zeugnisse des Josephus: die Pharisäer, Sadduzäer, Essäer; bei den Christen sind es die Mönche, die nämlich entweder das gemeinsame Leben der Apostel, oder jenes frühere und einsame des Johannes nachahmen. Und was jetzt aus Liebe zu Gott die, so wahre Mönche heissen, ertragen, das thaten aus Liebe zur Philosophie die, so die Edlen unter den Heiden waren; denn den Namen der Weisheit oder Philosophie bezogen sie nicht sowohl auf die Kenntniss der Wissenschaft, als auf die religiöse Haltung im Leben«; — eine Ansicht, die A. selbst oft genug in seinen eigenen Schriften wiederholt. Doch — »alles diess ihrem Geliebten sagen, hiesse die Minerva selbst belehren wollen«. Wenn nun schon die Laien und die Heiden so gelebt, die durch kein Religionsbekenntniss gebunden worden seien, was — so schliesst H. diese Beweisführung, — was müsse ein Geistlicher, ein Kanonikus thun? Oder wenn das Amt des Geistlichen ihn nicht kümmere, so rette er wenigstens die Würde des Philosophen. Er solle an Sokrates denken, wie er verheirathet gewesen, und wie er seinen Fehler habe büssen müssen. — Diese eigenthümliche Beweisführung dann bei Seite lassend griff sie noch zu anderen Gründen, die mehr an's Herz sprachen: »wie viel lieber es ihr nämlich sei und ihm ehrenvoller, seine Geliebte als Gattin zu heissen; so dass die Liebe sie ihm allein bewahre, nicht die Macht des ehlichen Bündnisses sie gefesselt halte; sie selbst, zeitweise getrennt, würden dann nur um so süssere Freuden im jedesmaligen Zusammensein geniessen, je seltener sie wären«. — Endlich verschwieg sie ihm nicht, wie gefährlich es sei, wenn er sie zurückführe; niemals würde ihr Oheim durch irgend eine Genugthuung für das Geschehene je versöhnt werden können. Sie kannte, scheint es, dessen Gemüthsart durch und durch.

So und ähnlich »rieth sie zu und ab«. Es ist von einer Seite betrachtet etwas Grosses daran, es steht vielleicht einzig da in den Annalen der Liebe. Eins ist gewiss, H. hat nur den A. im Auge: seinen Namen, seine Zukunft, die in

all' ihrer künftigen Grösse, von der sie träumte, sie durch die Ehe vernichtet sieht. An sich denkt sie nicht: sie geht ganz auf in ihm, dessen persönliche Liebe ihr für alles Ersatz ist. Aber auch noch die falschen Ideen über Ehelosigkeit und Ehe spielen hinein, die sich freilich schrecklich gerächt haben, und diess theilt sie mit ihrer Zeit. Wir hören hier auch A. durchklingen, wie er sich selber so oft in seinen Schriften ausgesprochen hat.

Man möchte fragen, ob wirklich diess auch die Gedanken und Aeusserungen H's. gewesen seien, denn es ist A., der uns das Obige mitgetheilt hat. Aber auch sie selbst, aus ihrem späteren Klosterleben heraus, in der Erinnerung, die ihr freilich stete Gegenwart war, hat sich ebenso ausgesprochen, nur in noch viel stärkerer, innigerer Weise. »Nichts, schreibt sie an A., habe ich jemals, Gott weiss es, in dir gesucht, als dich; rein nur dich und nicht das deine begehrend. Nicht den Bund der Ehe, nicht andere Heirathsgüter habe ich erwartet, nicht endlich meine Lust oder meinen Willen, sondern deinen, wie du selbst weisst, habe ich zu erfüllen mich bestrebt. Und wenn der Name der Gattin heiliger oder kräftiger scheint, süsser doch war mir's immer, deine Geliebte zu heissen, oder, wenn du nicht darüber zürnen willst, deine Buhle oder Hetäre; damit, je tiefer ich mich für dich erniedrigte, ich um so reichere Gunst bei dir erlangte, und so auch den Glanz deiner Herrlichkeit weniger beleidigte«. Das, fährt sie fort, habe er »um seiner selbst willen« in seiner Lebensskizze nicht ganz vergessen; dort habe er auch einige Gründe angegeben, durch die sie ihn vom Ehebunde abzuhalten versucht habe, die meisten aber, aus denen sie »die Liebe der Ehe, die Freiheit der Fessel« vorzog, verschwiegen. »Gott rufe ich zum Zeugen an, wenn Augustus, der Beherrscher der ganzen Welt, mich der Ehre der Ehe würdigte und mir die Herrschaft des ganzen Erdkreises für alle Zeiten bestätigen wollte, — lieber und würdiger würde es mir doch erscheinen, deine Buhle genannt zu werden, als jenes Augustus Kaiserin; denn der Reichste und Mächtigste ist darum nicht auch der Beste, jenes ist Sache des Glückes, dieses der Tugend. Ein Weib,

das lieber einen Reichen, als einen Armen heirathet, und in ihrem Gatten mehr das Seinige, als ihn selbst begehrt, glaube nur nicht, dass sie nicht käuflich sei; gewiss, welche von solcher Begierde zur Ehe geführt wird, der gebührt mehr ein Sold, als die Huld der Liebe, sie will die Sachen, nicht den Mann, und würde, wenn sie könnte, sich dem Reicheren preisgeben«. Nach ihrer klassischen Art erinnert sie dabei an das, was bei Aschines die Philosophin Aspasia zu Xenophon sagt. Sie meint nämlich, was bei Andern so oft nur Täuschung, das sei bei ihr Wahrheit gewesen, und die ganze Welt habe es gewusst, dass sie den ersten Mann gehabt.

Wir haben H. in ihren eigenen Worten gehört; wir haben diese Liebe gewürdigt, deren Devise ist: »dich, nur dich«. Sie hat aber auch eine andere Seite. Offenbar ist es ein — wenn wir so sagen dürfen — falscher Idealismus, ein Ueberschwang des subjektiven Gefühls, der sie die Liebe auf Kosten der Ehe erheben, diese zur Ehre jener herabdrücken lässt. Und es hängt diess vielleicht nicht bloss mit der Aszese des Mittelalters, sondern auch mit der freieren Richtung jener Zeit zusammen, die viel vertrug, woran die moderne Zeit Anstoss nimmt. Freilich, das blieb nicht ohne die misslichsten Folgen auf beider Leben. Schon ihr allernächstes Leben, aber noch weiter hinaus ihre ganze Geschichte hätte wohl eine andere Wendung genommen, wenn das Asyl einer reinen, stillen Ehe sie aufgenommen, und besonders auch A's. zur Unrast geneigten Geist umfriedet hätte. So aber ward er auf's Neue in die Welt hinaus gestossen; denn die heimliche Ehe, die er jetzt schloss, war keine — volle Ehe. Und in den Klostermauern, da beide Frieden und Verborgenheit suchten, sollten sie den Satz bewährt finden, dass nirgends Friede sei, wenn er nicht in den Herzen sei.

Alle die gemachten Einwendungen seiner Geliebten hörte A. an, ohne wankend zu werden. Ohne Zweifel kostete sein einmal gefasster Entschluss der Verehelichung seinem Ehrgeiz grosse Opfer. Aber sein Wort? Auch mochte er alle die möglichen nachtheiligen Wirkungen für seine künftige Stellung durch die Heimlichkeit seiner Ehe abge-

wandt glauben. Anders Heloïse; sie sah schärfer; sie vermochte es aber nicht über sich, ihren Freund zu beleidigen. Seufzend und weinend gab sie ihre Einwilligung, aber schloss mit den Worten: »so bleibt denn Eins zuletzt noch übrig, in unserem gemeinschaftlichen Untergang das Beispiel eines Schmerzes zu geben, der nicht geringer ist, als unsere Liebe war«. — »Die ganze Welt, sagt A., hat erkannt, dass in diesen Worten der Geist der Prophetin gesprochen hatte«; denn von da an war das Leben beider eine Kette reicher Trübsale.

Sie verliessen die Bretagne, empfahlen ihren kleinen Sohn der Schwester, und kehrten ganz in der Stille nach Paris zurück. Einige Tage nachher brachten sie die Nacht in einer Kirche im Gebete zu; den Morgen darauf, nachdem sie so in der Stille die Vigilien der Hochzeit gefeiert, — ganz früh — erhielten sie in Gegenwart des Oheims und einiger Freunde den ehelichen Segen. Von diesem Augenblicke an trennten sie sich, um die Sache geheim zu halten, und sahen sich nur selten und insgeheim. Aber diese Vorsichtsmassregeln waren unnütz. Fulbert selbst und seine guten Freunde fingen an, um den Schimpf auszutilgen, die Ehe bekannt zu machen, und so ihr gegebenes Wort zu brechen. Heloïse im Gegentheil, ganz dem Charakter ihrer Liebe entsprechend, versicherte hoch und theuer, dass nichts daran wahr sei. Ihr Oheim, darüber erbittert, liess sie es durch häufige Schmähungen entgelten. Das Verhältniss ward unerträglich: ein zweites Mal sollte die Flucht helfen und retten.

In der Nähe von Paris, im Dorfe Argenteuil, an den Ufern der Seine, war ein Frauenkloster, der h. Jungfrau geweiht, unter der Regel Benedikts und reich begabt von Adelaide, der Gemahlin Hugo Capets. Wir wissen: hier hatte H. einen Theil ihrer Kinder- und Jugendjahre zugebracht. Hierhin brachte sie ihr Gatte. Er liess sie die Nonnenkleider anlegen, doch nicht den Schleier nehmen; sie suchte hier nichts, als ein sicheres Asyl. A. besuchte sie von Zeit zu Zeit, »und ihre Liebe respektirte nicht immer die Heiligkeit des Ortes«. Der Oheim aber glaubte sich zum

zweiten Male betrogen. Als er und seine Angehörigen davon hörten, meinten sie nicht anders, denn A. habe nur seinen Spott mit ihnen getrieben, und H. zur Nonne gemacht, um desto leichter von ihr frei zu werden. Und eben Heloïsens falsche Grossmuth trug viel Schuld daran. Der Gedanke einer eigenthümlich-wilden Rache war in dem Kanonikus vielleicht schon von Anfang aufgestiegen, fast lässt, dass er Aeusserungen solcher Art gethan, Heloïsens Befürchtung annehmen. In einer Nacht drangen sie, er und seine Mitgenossen, mit Hülfe eines Dieners von A., den sie bestochen hatten, in dessen Schlafzimmer, und nahmen die grausamste und schmählichste Rache an ihm: sie entmannten ihn, oder wie A. es ausdrückt, »sie beraubten mich des Gliedes meines Körpers, womit ich das begangen hatte, was sie so sehr beklagten«; vielleicht auch wohl, um ihm den geistlichen Beruf zu versperren, der mit solcher Irregularität unverträglich war. Als es Tag war, lief die Nachricht durch die ganze Stadt; Alles strömte zusammen in der Nähe seines Wohngemaches, und ergoss sich in lautes Bedauern und Wehklagen. Was die Kirche an bedeutenden Personen zählte, die Kanoniker, der Bischof selbst bezeugten ihm ihre Theilnahme; von Allen aber die Kleriker und Scholaren, und auf eine so geräuschvolle Weise, dass A., wie er selbst bekennt, »mehr durch ihr Mitleid, als durch den Schmerz der Wunde litt, und mehr die Scham, als die Verletzung empfand«. Ihm selbst, auf seinem Schmerzenlager, kamen immer trübere Gedanken. »Es trat vor meine Seele, wie hoch ich so eben noch und ruhmvoll gestanden, und durch welch' kleinen und zeitlichen Unfall mein Ruhm niedergedrückt, ja ganz ausgelöscht ward; wie gerecht das Urtheil Gottes mich an jenem Theil meines Körpers gestraft, mit dem ich mich vergangen; wie der, an dem ich selbst verrätherisch gehandelt, mir nur mit gerechtem Verrathe vergolten; wie meine Nebenbuhler das gleiche Mass, das so offenbar an mir gewaltet, preisen würden; wie dieser Schlag meinen Verwandten und Freunden eine tiefe Zerknirschung steten Schmerzes bringen, und wie, immer weiter verbreitet, diese eigenthümliche Schmach die ganze Welt erfüllen würde;

mit welcher Stirne ich von nun öffentlich auftreten könne, wol von allen Fingern bezeichnet, von allen Zungen benagt, allen Augen ein abentheuerliches Schauspiel«. Auch das habe ihn nicht wenig beunruhigt, dass »nach dem tödtenden Buchstaben des Gesetzes die Eunuchen so sehr bei Gott verworfen seien, dass ihnen wie Unreinen der Zutritt zum Hause des Herrn versagt sei (Deut. XXIII.)«.

Seine Gedanken nahmen nun die Richtung, wie wir es so oft in ähnlichen Verhältnissen in jener Zeit wahrnehmen. Ein Weg nur, so schien es dem von seiner stolzen Höhe in Verzweiflung Geschleuderten, bleibe ihm noch übrig: das Kloster. Aber dazu trieb ihn, wie er selbst bekennt, mehr »die Verwirrung der Scham, als der fromme Wunsch, die Welt zu verlassen«. Doch nicht allein wollte er der Welt sterben: Heloïse sollte nur ihm angehört haben. Ja er verlangte von ihr, sie sollte noch eher als er ins Kloster gehen. Sie war so jung, so voll Feuer, Liebe, Geist und Leben, und sollte sich auf immer in den einsamen, düstern Mauern vergraben; wol fühlte sie »die Schauer der sich sträubenden Natur«, aber »alle Tiefen ihrer Seele waren Hingebung für A.«. Die entscheidende Stunde war gekommen. Mitleidsvoll umstanden sie ihre Freundinnen, »ihre Jugend bedauernd und vom Joch der Klosterregel als von einer unerträglichen Pein sie abmahnend.« Sie hörte das an; blieb aber fest, ihre Gefühle und Gedanken waren mehr bei A., dessen Missgeschick verschuldet zu haben sie sich anklagte. Mit einer Stimme, von Thränen und Schluchzen unterbrochen, brach sie in die Worte aus, welche Lukan der Kornelia leiht:

> „O herrlicher Gatte,
> Dessen so ganz unwürdig mein Brautbett! Hatte mein Glück denn
> Auf solch edeles Haupt ein Recht? Warum doch ich, Arme,
> Ward ich dein Weib, dir Jammer zu bringen? So nimm denn die Busse,
> Doch die ich freiwillig erstatt!“

Und mit diesen Worten eilte sie zum Altar und nahm rasch den vom Bischof geweihten Schleier, und verpflichtete sich zum lebenslänglichen Gelübde. Das Kloster, in

dem sie bisher ein Asyl gesucht, schloss sich nun hinter ihr und schied sie auf immer von Gatten und Liebe. Bald darauf trat A. in die Abtei S. Denys. Es war, so nimmt man an, im Jahr 1119.

H. war jetzt Nonne im Kloster Argenteuil. »Aber nichts anderes, so schreibt sie selbst an A. in späteren Jahren, hat mich als junges Mädchen zur Härte des Klosterlebens getrieben als dein Geheiss allein, nicht religiöse Andacht. Daher urtheile, wenn ich nichts bei dir verdiene, wie vergeblich alle meine Arbeit ist. Denn keinen Lohn habe ich darüber von Gott zu erwarten, dessen Liebe — ach! das ist gewiss — mich ja nicht dazu gebracht hat. Als du zu Gott hineiltest, bin ich dir gefolgt, indem ich den Schleier nahm, ja ich bin dir vorangegangen. Denn als gedachtest du an Loths Weib, welche sich rückwärts wandte, so hast du früher mich als dich selber durch das h. Kleid und klösterliche Gelübde dem Herrn hingegeben. Und hierin allein, ich bekenne es, sah ich dich mit heftigem Schmerz und Erröthen mir weniger vertrauen. Ich aber, Gott weiss es, wäre nicht angestanden und wenn du zu vulkanischen Orten eiltest, nach deinem Geheiss dir voranzugehen oder zu folgen. Denn nicht mehr in mir, sondern in dir lebte meine Seele«.

Doch auch Fulbert und seine Helfershelfer sollten sich des Attentates nicht freuen. Zwar hatten sie sogleich nach demselben die Flucht ergriffen; aber zwei von ihnen, darunter der bestochene Diener A's., wurden ergriffen und nach dem Grundsatz der Talion ebenfalls entmannt und geblendet. Fulbert selbst entging der Strafe, doch sein Vermögen wurde auf Kosten der Kircke konfiszirt. Man glaubt, er habe noch längere Zeit gelebt, aber vergessen von der Welt und in tiefer Verborgenheit.

Acht Jahre, derweil A. in S. Denys, in Provins, im Paraklet, in Rhuys war, verlebte H. in der Abtei Argenteuil, zuerst als einfache Nonne, dann als Priorin. Es scheint, während jener überall anstiess und aufregte, habe sie es verstanden, die Herzen zu gewinnen. — Ob und wie beide in dieser langen Zeit zu einander gestanden, darüber schwei-

gen alle Nachrichten. Den beiderseitigen Herzenszustand vermögen wir aus der spätern Korrespondenz, die auf uns gekommen, zu errathen.

Da, im Jahr 1128, trat in H's. Leben eine Aenderung ein. Ihr Kloster nämlich wurde aufgehoben. Suger, der Abt von S. Denys, trachtete, das Kloster Argenteuil, »als von Alters her zur Gerechtsame seiner Abtei gehörig«, auf alle Weise an sich zu ziehen. Angesehen bei Papst Honorius II. wie bei König Ludwig wusste er die alten verschollenen Titel geltend zu machen. Einen andern Grund, zu diesem historischen, mehr sittlicher Art, hob er ebenfalls hervor, er bezüchtigte die Frauen-Abtei ernster Unregelmässigkeiten, die sie sich in der Disziplin wie im Wandel zu Schulden kommen liessen. Es war im Jahr 1127; und wir wissen bereits aus dem Leben Bernhard's (II. Abth. I. Bd. S. 476), dass Suger um diese Zeit auch an der Reformation von S. Denys, seiner eigenen Abtei, arbeitete, überhaupt kirchlicher geworden war, worüber ihm der Abt von Clairvaux seine Freude bezeugte. Eine Bulle vom Jahr 1127 erkannte Argenteuil nebst allem Zubehör der Abtei S. Denys zu, und im folgenden Jahre wurden die Nonnen, die nicht gutwillig zu weichen schienen, gewaltsam vertrieben. Die Einen traten in die Abtei »zu unserer l. Frauen de Footel oder vom Walde«, an den Ufern der Marne bei Champigny; die Andern, unter denen Heloïse und wahrscheinlich auch zwei Nichten von Abälard, Agnes und Agatha, suchten da und dort ein Asyl. Wir haben keine Ursache anzunehmen, dass die Vorwürfe, die auf's Kloster Argenteuil gehäuft wurden, sich auch auf dessen Priorin erstreckt hätten, wenn dieselben auch in der That nicht, wie Einige annehmen, übertrieben waren. Wir finden nirgends eine Spur davon; auch schon das spätere Leben der Heloïse und ihrer Begleiterinnen spricht dagegen, und ebenso die allgemeine Achtung, deren sie genoss.

Kaum hatte A. in S. Gildas von diesen Unfällen gehört, die Heloïse betroffen, als er darin »eine ihm vom Herrn gebotene Gelegenheit« erkannte, für seine verwaiste Stiftung Paraklet wieder sorgen zu können, zugleich auch,

doch diess hebt er, seltsam genug, in seiner Lebensskizze nicht hervor, für seine ehemalige Geliebte und Gattin. Er wandte sich sofort nach der Champagne (1129) und lud H. mit den Schwestern, die bei ihr geblieben waren, ein, in dem verlassenen Paraklet sich niederzulassen. Zu gleicher Zeit übergab und schenkte er ihnen das Bethaus mit Allem, was dazu gehörte; Atto, der Bischof von Troyes, genehmigte die Schenkung und nicht gar 2 Jahre darnach ward sie von Papst Innozenz II. für die Aebtissin und ihre Nachfolgerinnen durch ein Privilegium für ewige Zeiten bestätigt. »Der Bischof Innozenz, der Knecht der Knechte Gottes, so lautet diese Bulle, seinen in Christo geliebten Töchtern: Heloïse, der Priorin, und den übrigen Schwestern im Oratorium der h. Dreieinigkeit, welches im Gau Troyes, in der Pfarrei Quincey, am Flusse Arduco liegt.... Euerm gerechten Verlangen zustimmend nehmen wir das Kloster der h. Dreieinigkeit, in welchem ihr Gott dient, unter den Schutz des apostolischen Stuhls und bestätigen diess durch gegenwärtige Schrift. Wir erklären, dass alle Besitzungen und Güter, die ihr schon jetzt rechtmässig besitzet oder die ihr künftig durch die Güte der Päpste, durch die Freigebigkeit der Könige oder Fürsten, durch Opfer der Gläubigen oder auf andere rechte Weise unter der Gnade des Herrn erlangen könnet, euch für ewige Zeiten fest und unangefochten bleiben sollen. Wir gestatten euch den unbestrittenen Besitz des Ertrags, welchen ihr durch euere Arbeit auf eigene Kosten gewinnet. Niemanden sei es daher erlaubt, besagtes Kloster zu beunruhigen, seine Besitzungen zu schmälern, Entwandtes zurückzubehalten, zu mindern oder sonstwie das Kloster zu beschweren, sondern euer Eigenthum soll unversehrt erhalten werden, stets nur zu euerm Gebrauche dienend. Zum Zeugniss aber dieser von der römischen Kirche erhaltenen Freiheit zahlt ihr jährlich sechs Stück Gold dem lateranischen Palaste«. Jedweder Geistlicher oder Weltlicher, der diese Konstitutionsurkunde kenne, aber freventlich dawider handle, solle, wenn er nicht hinlängliche Busse leiste, exkommunizirt werden. Gegeben zu Auxerre durch Aldierich, der h. römischen

Kirche Kardinal-Diakonus und Kanzler, den 27. Nov. 1131«.

Wie dieses erste Diplom die Besitzungen, so garantirt ein zweites vom Jahr 1136 die »Autonomie des Paraklet«. .. Ihr sollt nicht gezwungen sein, um die Weihe und Benediktion zu empfangen, aus euerm Kloster zu gehen. Auch wegen der Wahl einer Aebtissin oder aus einem andern Grunde soll euch weder der Bischof noch sonst Jemand eine Beschwerde verursachen oder Last auflegen. Zum Zeugniss aber dieser von der römischen Kirche empfangenen Freiheit sollt ihr jährlich einen goldenen Obolus an den Lateran zahlen«. In dieser Bulle heisst Heloïse bereits auch nicht mehr Priorin, sondern Aebtissin des Oratoriums der h. Dreieinigkeit. — Eine dritte Bulle des Papstes Innozenz ohne Jahrzahl bestätigt die Schenkung eines Priesters Gundrich, welcher ein auf einem väterlichen Grundstück erbautes Haus mit allem Zubehör dem Paraklet überlassen. Dieses dritte Diplom benennt das Bethaus »Kloster des Paraklet«, so dass dieser Titel nun durch die Autorität des Papstes selbst allen Verunglimpfungen gegenüber seine Geltung behielt. Ein viertes von Papst Lucius, unter dem 15. März 1143, ist gleichen Inhalts wie das erste von Innozenz.

So ward die Frauenabtei des Paraklet gegründet, deren erste Aebtissin H. war, damals, wie man annimmt, in ihrem 29. Jahre.

In lieblichen Worten schildert A. die Anfänge und das Wachsthum dieses Klosters und darin das Walten seiner Heloïse. »Anfangs hatten die Bewohnerinnen ein dürftiges Leben und waren zeitweilig ganz hülflos; aber die göttliche Barmherzigkeit, der sie treu dienten, blickte auf sie und tröstete sie in Kurzem, und erwies sich auch ihnen als wahrer Paraklet und machte das umwohnende Volk barmherzig und gütig gegen sie. Und (Gott weiss es) sie sind, glaube ich, in Einem Jahre an irdischen Gütern reicher geworden, als ich in hundert, wenn ich dort geblieben wäre. Denn je schwächer das weibliche Geschlecht ist, desto leichter rührt ihre hülflose Lage die menschlichen Herzen, und desto angenehmer ist ihre Tugend Gott und Menschen. Solche

Gnade aber verlieh der Herr in Aller Augen jener unserer Schwester, welche die Vorsteherin der Andern war, dass Bischöfe sie wie eine Tochter, Aebte wie eine Schwester, Laien wie eine Mutter liebten, und Alle gleichmässig ihre Religiosität, Klugheit und ganz unvergleichliche Geduld und Sanftmuth bewunderten. Je seltener sie, um desto reiner in der verschlossenen Zelle sich h. Betrachtungen und Gebeten zu weihen, öffentlich sich sehen liess, desto eifriger verlangten die, so draussen sind, ihre Gegenwart und die Ermahnungen ihres geistlichen Zuspruchs«.

Was hier A. gesagt, das bestätigen weit über diese Zeit hinaus, bis zum Tode der Heloïse, zahlreiche Schenkungen. Vor allen bezeigte sich Milo, Herr von Nogent, auf dessen Grund und Boden der Paraklet erbaut ward, dessen Nichte später unter die Sanktimonialen trat und dessen Sohn Hugo auf dem Gottesacker des Klosters begraben war, dann auch ein Graf Galo, dessen Schwester Ermelina »Gott und der Kirche des Paraklet als Nonne sich geweiht hatte«, mildthätig; König Ludwig selbst gewährte im Jahr 1135 den Nonnen für ewige Zeiten, dass sie nie von dem, was sie oder ihre Dienstleute zu eigenem Gebrauche kaufen oder zu eigenem Bedarf von ihrem Eigenthum verkaufen würden, weder ihm noch seinen Nachfolgern eine Abgabe zu erlegen hätten. Wir könnten noch eine Reihe von Weltlichen und Geistlichen, von Männern und Frauen anführen, welche bald diess bald das dem Kloster vergabten. Alle diese Schenkungen und noch andere bestätigt ein Diplom des Papstes Eugenius vom Jahr 1147. Da werden aufgeführt: »das Grundstück, auf welchem das Kloster selbst erbaut ist; die Aecker auf dem Berge Limars; dasjenige, was die Nonnen käuflich oder durch Schenkung von Milo haben; die zwei Morgen Lands vor dem Kloster selbst; ein anderes Grundstück daselbst; alle Ländereien, welche Rainald in der Pfarrei Quincey auf beiden Ufern des Flusses Arduze besass; die Mühle von Bruslet; der Acker mit Zubehör, welchen der Dekan Hilduin und sein Bruder Segnin und ihre Verwandten dem Kloster vermachten; die Hälfte des Backofens von Quincey und der Weinberg Baboel; alles

was Arpin von Mairiac von dem Lehn Milo's besass, auf der Seite der Seine, wo das Kloster liegt; das Grundstück von Busset und die Güter, welche die Nonnen bei Fontenay le Perreux haben und im Thal Faiel; die vier Jucharten Land bei Ferreux; die Hälfte des ganzen Waldes und Gebietes von Furnuelle; zehn Morgen Lands bei Bocenay; das Gut bei Pommereaux....« Diess der Anfang des Verzeichnisses; es geht noch dritthalb Quartseiten lang so fort. — Auch die folgenden Päpste traten in die Fussstapfen jener früheren: Anastasius, Adrian IV., der unter anderem dem Paraklet die Vergünstigung zuwendet, »diejenigen, so wegen sonstiger Vergehen mit Interdikt belegt waren, aber dem Kloster Gutes gethan hatten, auf dem Kirchhofe desselben gleich andern Frommen begraben zu dürfen«; Alexander III., dieser im Jahr 1163, also im Jahr vor Heloïsens Tode.

Doch im Anfang war im Paraklet die Noth noch vorherrschend, und A. wurde durch dieselbe bewogen, häufiger dahin zurückzukehren. Die Nachbarn machten ihm nämlich geradezu Vorwürfe, dass er dem Mangel seiner Stiftung nicht abhelfe, so er es doch sollte und könnte. Wir sehen ihn daher öfters in diese stillen Mauern eintreten, vor seinen Schwestern und für sie predigen, um so dem Kloster Beiträge zuzuwenden, und ihnen jede Unterstützung, geistliche und weltliche, bringen. Wie war ihm daselbst so wohl! »Da mich mehr und häufiger meine Söhne in S. Gildas verfolgten, als ehemals meine Brüder, so nahm ich aus Brandung und Sturm zu jenen meinen Schwestern wie zu einem Hafen der Ruhe meine Zuflucht, und athmete da in Etwas auf; und an ihnen wenigstens wollte ich einige Frucht schaffen, der ich es an den Mönchen nicht vermochte; und um so heilsamer sollte mir das werden, je nothwendiger es ihrer Schwachheit war«. Aber bald erhoben sich darüber Verdächtigungen, und man müsste die Welt schlecht kennen, wenn man sich darüber verwunderte. Man behauptete, er sei noch immer der alte, sinnliche Abälard, und das, und nichts anderes, treibe ihn in den Paraklet, zu Heloïsen. A. zeigte sich sehr empfindlich über diese neuen Zulagen, die an die reinsten Gefühle, die besten Handlungen seines

Lebens sich machten. In seiner Lebensskizze rechtfertigte er sich darüber weitläufig. Er tröstet sich mit Hieronymus, den in den Kreis seiner frommen Frauen ähnliche Beschuldigungen verfolgten. Er erinnert daran, wie ja die göttliche Barmherzigkeit ihn von jedem Anlass zu solchem Argwohn befreit habe. Gewiss, wir haben keinen Grund, an der Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit seiner Aeusserungen zu zweifeln. Die spätere Korrespondenz, die Klagen H's. einerseits über sein Stillschweigen, seine Kälte, anderseits der gehaltene, gemessene Ton A's. sprechen deutlich. Sie lassen auch nicht die geringste Vermuthung aufkommen, dass von der Zeit des Eintritts ins Kloster irgend ein Verhältniss dieser Art sich wieder angeknüpft oder fortgesponnen habe. Doch zog sich A. nun gänzlich von allem persönlichen Verkehr mit dem Paraklet zurück (in schriftlichem war er ohnehin nie mit H. gestanden, seit sie Nonne geworden war); er lebte in diesen Zeiten nur seinen Schmerzen und seinen Klagen, seiner Wissenschaft und seiner mönchischen Frömmigkeit.

Während H. als Aebtissin im Paraklet waltete, dem äussern Scheine nach in völliger Ergebung und Stille, jedenfalls in voller äussern Ruhe, hatte A. in S. Gildas kummerreiche Tage und Jahre zugebracht. Er flüchtete sich endlich aus dem Kloster, dessen Abt er war, in ein Asyl, das er uns nicht näher bezeichnet; und hier schrieb er seine Selbstbiographie, »die Geschichte seines Unglücks«, in Briefform; und diese Schrift, die Heloïsen in die Hände fiel, war Veranlassung, dass sie das Stillschweigen von einigen Jahren durch eine Korrespondenz mit A. brach. Bis jetzt haben wir dieses seltene Wesen nur aus A. kennen lernen; jetzt enthüllt sie sich uns selbst und ihr Innerstes in ihren eigenen Worten.

Abälard war noch in der Bretagne, als durch Zufall diese Biographie in die Hände der Aebtissin vom Paraklet fiel. Kaum hatte diese die Handschrift erkannt, als sie den Brief mit Inbrunst las. Sie wurde in tiefste Bewegung versetzt und schrieb ihrem ehemaligen Gatten. Sie hatte es früher nie gewagt, so voll ehrerbietiger Rücksichten war sie gegen

ihn. Es ist der erste ihrer Briefe. Wer ihn gelesen hat, wird ihn nie vergessen. Schon der Titel verräth die gedoppelte Stellung, die H. zu A. einnimmt: »ihrem Herrn, ja Vater; ihrem Gatten, ja Bruder; seine Magd, ja Tochter; sein Weib, ja Schwester: an Abälard seine Heloïse«. Sie sagt ihm zuerst ihre Freude, die sie ergriffen habe, als sie seine Hand erkannte; aber diese ersten Aufwallungen hätten bald einem tiefschmerzlichen Gefühle Platz gemacht, als sie den Brief gelesen, in dem »fast Alles voll Galle und Wermuth« war. »Niemand, glaube ich, kann diess alles mit trockenen Augen lesen oder hören; um wie vielmehr musste es meinen Schmerz erneuen und ihn steigern, da du erzählst, wie jene Gefahren für dich noch wachsen, so dass wir alle gleicherweise an deinem Leben verzweifeln müssen und mit zitterndem Herzen von Tag zu Tage die Nachricht von deinem Tode zu erwarten haben«. Dann ersucht sie ihn, so dringend sie kann, um briefliche Mittheilungen. Warum der ganzen Schwesterschaft, die ihn so kindlich liebe, Nachrichten vorenthalten, um die ihn Alle so eifrig bitten? »Bei Ihm, der dich bis heute für sich auf jede Weise schirmt, bei Christus beschwören wir dich, du mögest seine und deine Mägde würdigen, sie recht oft über deine Schiffbrüche zu benachrichtigen, damit du uns wenigstens, die wir dir einzig geblieben sind, zu Genossen des Schmerzens oder der Freude habest«. Jede Last, die Mehreren auferlegt sei, werde ja leichter getragen; sollte aber das Ungewitter ruhen, so könnten die Briefe nur um so eher eintreffen. Und wie ganz angenehm die Briefe abwesender Freunde seien, das wisse er ja aus Seneka. Indem er einem Freunde habe schreiben können zum Troste, hätte er ihr (Heloïsen) alte Wunden aufgerissen und neue schmerzliche geschlagen. »Heile nun selbst, ich beschwöre dich, was du verursacht hast, der du dich beeilest, das zu heilen, was Andere gethan haben. Einem Freunde und Genossen bist du willfährig gewesen, aber in grösserer Verpflichtung hast du dich uns verbunden, die nicht sowol Freundinnen im gewöhnlichen als in ganz innigem Sinne, nicht sowol Genossinnen als Töchter genannt werden dürfen, oder

wenn noch ein süsseres und heiligeres Wort erdacht werden kann«. Oder ob er sich nicht mehr interessire für die Pflanzung, die doch sein Werk sei? Er sei ja nächst Gott der einzige Gründer dieses Hauses (s. S. 31); ob er vergessen habe, wie diese Schwesterschaft stets seines Trostes, Rathes und seiner Mahnung bedürfe? »Dein ist diese Pflanzung, deren meist noch zarte Pflanzen häufiger Bewässerung bedürfen, damit sie gedeihen. Schwach genug ist schon nach der Natur des weiblichen Geschlechts diese Pflanzung; sie ist schwach, auch wenn sie nicht eine neue wäre. Darum verlangt sie um so sorgsamere und häufigere Pflege nach dem Wort des Apostels: Ich habe gepflanzet, Apollo hat begossen, aber Gott hat das Gedeihen gegeben... Den Weinberg fremder Reben, den du nicht gepflanzet hast, der dir so oft in Bitterkeit sich verwandelt, den bauest du mit so oft vergeblichen und unnütz gespendeten heiligen Reden an. So beachte denn, was du deinem Weinberge schuldig bist, der du so deine Sorge an fremde verschwendest, und der du den Widerstrebenden so Vieles bietest, erwäge, was du den Gehorsamen, den Töchtern schuldig bist.... Welche und wie viele Zuschriften zur Lehre, Ermahnung oder auch zum Troste heiliger Frauen die h. Väter und mit welchem Fleisse sie sie verfasst haben, das weiss deine Hohheit besser als unsere Niedrigkeit: Darum sehe ich dich jetzt nicht mit geringer Verwunderung die noch zarten Anfänge unserer Bekehrung schon längst vergessen, da weder die Ehrfurcht vor Gott noch die Liebe zu uns noch das Beispiel der h. Väter dich antreibt, dass du mich, die noch Schwankende und von langem Kummer Heimgesuchte entweder durch deine Rede in Person oder durch schriftliche in deiner Abwesenheit zu trösten versuchst.«

Bis jetzt hat mehr die Schülerin, die Religiose, die Aebtissin, und mehr im Namen der ganzen Kongregation gesprochen; jetzt spricht die Heloïse, die einstige Geliebte, Gattin, und in ihrem eigenen Namen und sie lässt ihn hineinblicken in ihr Herz, noch immer wie in den Tagen der Jugend, voll unaussprechlicher Liebe, in dieses Herz, das noch stetsfort entsagen muss; sie erinnert ihn an die bei-

den Opfer ihres Lebens, die sie ihm dargebracht: an ihre heimliche Heirath und an ihren Eintritt ins Kloster. Sie hat ihn geheirathet, um ihm zu gehorchen; um ihm zu gehorchen, hat sie sich »Gott geweiht«. Sie hofft nun das Einzige wenigstens als Gegendienst von ihm: »dass er, der allein es kann, ihr auch schriftlich Ersatz gibt, wie er es auch verpflichtet ist.... Du weisst doch, dass du mir mit um so grösserer Verpflichtung verbunden bist, je inniger du mir durch den Bund des ehlichen Sakraments vereinigt warst; und dass du mir um so mehr schuldig bist, je heisser ich dich stets, wie Alle wissen, mit einer Liebe ohne Mass umfasst habe. Du weisst doch, Geliebtester, Alle wissen es, wie viel ich in dir verloren habe, und durch welch' kläglichen Unfall der bekannte schnöde Verrath mich selber auch mir mit dir entrissen hat. Je grösser aber die Ursache des Schmerzens ist, desto grössere Mittel des Trostes sind anzuwenden, und zwar nicht von einem Andern, sondern von dir selbst, auf dass du, der du allein in des Schmerzes Ursache, auch allein seiest in der Gnade des Trostes. Du bist es ja allein, der mich betrüben, der mich erfreuen oder aufrichten kann. Und du bist es allein, der das mir am allermeisten schuldig ist und besonders desswegen, weil ich Alles, was du gewollt hast, so weit erfüllt habe, dass ich, die ich in Nichts dir zuwider sein konnte, mich selbst auf deinen Befehl dahinzugeben vermochte. Und was noch grösser ist und wunderbar zu hören, in solche Raserei hat sich meine Liebe verwandelt, dass, was sie einzig begehrte, das sie selbst sich ohne Hoffnung eines Wiedergewinnes entzog; denn auf dein Geheiss habe ich sogleich Kleid wie Sinn gewechselt, auf dass ich dich als den alleinigen Herrn wie des Leibes so der Seele erwiese.« So schreibt dieses Wunderbild weiblicher Liebe; und fährt dann in den Worten fort, die wir oben schon beigebracht haben: nichts habe sie gesucht in A. als ihn selbst. Und nun? Früher die Beneidetste, jetzt die Bemitleidetste! »Und am meisten schuldig, bin ich dennoch, wie du weissest, am meisten unschuldig. Denn nicht der Erfolg der That, sondern des Thäters Gesinnung macht das Verbrechen, und die Billigkeit erwägt nicht,

was geschieht, sondern in welchem Geiste es geschieht. Welche Gesinnung ich aber immer gegen dich hegte, das kannst du allein, der es erfahren hat, beurtheilen. Deiner Prüfung überlasse ich Alles, deinem Zeugnisse weiche ich in Allem«. Für alle diese Opfer nun, die sie ihm gebracht, was habe er ihr gegeben? Sie kann sich leiser Vorwürfe nicht erwehren. »Sage mir das Eine, wenn du es vermagst, wie ich nach unserem Eintritt ins Kloster, den du allein beschlossen hast, in solche Vernachlässigung und Vergessenheit bei dir gerathen konnte, dass ich weder durch das Zwiegespräch des Gegenwärtigen erquickt, noch durch den Brief des Abwesenden getröstet werde. Sprich, sage ich, wenn du es vermagst, oder ich will aussprechen, was ich fühle, ja was Alle vermuthen. Die Begierde hat dich mir mehr als die Freundschaft gesellt, die Gluth der Sinnenlust mehr als die Liebe. Da nun, was du begehrtest, aufgehört hat, so verschwand zugleich, was du dafür thatest. Das, Geliebtester, ist nicht sowohl meine Vermuthung als die der Welt, nicht sowohl eine besondere als die allgemeine, nicht sowohl eine private als die öffentliche. O möchte es doch mir allein so vorkommen, und möchte doch deine Liebe zu ihrer Entschuldigung Andere finden, durch die mein Schmerz ein wenig gestillt würde! O dass ich doch Umstände erdichten könnte, durch welche ich dich entschuldigen und meine Niedrigkeit und Blösse einigermassen bedecken könnte!« — H. schliesst mit innigster Bitte um brieflichen Trost. »Merke auf, ich bitte dich, was ich verlange, und es wird dir klein und ganz leicht scheinen. Während ich um die Gegenwart deiner Person betrogen bin, vergegenwärtige mir wenigstens durch die Zeichen deiner Worte, deren dir eine Fülle zu Gebote steht, die Süssigkeit deines Bildes. Vergebens hoffe ich dich freigebig in Thaten, wenn ich dich in Worten als geizig schmerzlich ertragen muss«. Und doch! — was hätte sie alles um ihn und von ihm verdient! Wir kennen diese Stelle bereits, die mit den Worten schliesst: »denn nicht in mir, sondern in dir lebte meine Seele«.... »Und auch jetzt besonders, wenn sie nicht bei dir ist, so ist sie nirgends; sein aber ohne dich kann sie auf keine

Weise. Aber dass es ihr bei dir wohl sei, das schaffe, ich beschwöre dich. Wohl aber wird es ihr bei dir sein, wenn sie dich liebevoll findet, wenn du Huld für Huld erwiederst, Mässiges für Grosses, Worte für Thaten. Möchte doch, Geliebter, deine Liebe weniger auf mich bauen, auf dass du besorgter wärest! Aber je mehr ich dich jetzt sicher gemacht habe, als einen um so Nachlässigern muss ich dich erfahren.... Als ich mit dir fleischliche Lust genoss, da galt es den Meisten für ungewiss, ob ich das aus Liebe oder aus sinnlicher Lust thäte. Jetzt aber zeigt es das Ende an, in welchem Sinn und Anfang ich das begonnen habe. Alle Genüsse habe ich mir ja untersagt, um deinem Willen zu gehorchen. Nichts habe ich mir vorbehalten, als dass ich so nun ganz vorzüglich die Deine würde. Wie gross aber deine Unbilligkeit sei, das erwäge, wenn du mir, je mehr ich verdiene, um so weniger gibst, ja gar nichts; zumal da es ein Weniges ist, was ich fordere, und dir ganz leicht. Bei Ihm selber also, dem du dich geweiht, bei Gott beschwöre ich dich, dass du, auf welche Art du kannst, deine Gegenwart mir wieder schenkest, mir nämlich einigen Trost schreibest, mindestens auf die Weise, dass ich dadurch erquickt dem göttlichen Dienst um so heiterer obliege. Als du mich einst zu zeitlichen Freuden verlangtest, da besuchtest du mich mit manchen Briefen, da brachtest du durch manches Lied deine Heloïse in Aller Mund. Von mir hallten alle Strassen, von mir alle Häuser wieder. Aber mit welch' grösserem Rechte würdest du mich jetzt zu Gott als damals zur Lust erwecken! Erwäge, ich beschwöre dich, was du schuldest; beachte, was ich fordere, und so schliesse ich den langen Brief mit dem kurzen Ende: Lebe wohl, du Einziger!«

A. antwortete; und diese Antwort ist in ihrer Art kaum minder eigenthümlich. »Heloïsen, seiner geliebtesten Schwester in Christo, Abälard, ihr Bruder in Ihm«! In dieser Ueberschrift ist Ton und Stimmung der Antwort hinlänglich gezeichnet. Zunächst entschuldigt er sich, dass er ihr »seit ihrer beiderseitigen Abkehr von der Welt zu Gott« noch nichts von Trost oder Ermahnung geschrieben habe; Schuld

daran sei aber nicht seine Nachlässigkeit, sondern sein Vertrauen auf ihre erprobte Einsicht; »denn ich glaubte nicht, dass du dessen bedürftest, du, der die göttliche Gnade alles Nothwendige in reichstem Maasse verliehen hat, so dass du selber durch Wort, wie durch Beispiel, die Irrenden zu belehren, die Kleinmüthigen zu trösten, die Lauen zu ermahnen vermagst, wie du das auch schon längst zu thun pflegtest, als du noch unter der Aebtissin das Priorat inne hattest«. So es aber ihrer Demuth anders scheine, und sie auch in dem, was Gott betreffe, seiner schriftlichen Unterweisung bedürfe, so möge sie ihm nur bemerken, worüber sie Aufschluss wünsche, und er werde ihr antworten, wie es der Herr ihm verleihe. Dann übergehend zu seiner eigenen Person: »Ich danke Gott, der die Bekümmerniss um meine so schweren und unablässigen Gefahren euren Herzen einhauchte und euch zu Theilnehmerinnen meiner Leiden machte, so dass durch die Fürsprache eurer Gebete die göttliche Barmherzigkeit mich beschützt und den Satanas schnell unter unsern Füssen zertritt. Darum besonders beeilte ich mich, den Psalter, den du so dringend von mir verlangtest, dir zu senden, Schwester, einst lieb mir in der Welt, jetzt die geliebteste in Christo! Bringe daraus für unsere grossen und vielen Uebertretungen und meine täglichen drohenden Gefahren dem Herrn stets das Opfer der Gebete«. Denn die Gebete vermögen bei Gott und dessen Heiligen viel, namentlich die Gebete der Jungfrauen für ihre Geliebten, und der Gattinnen für ihre Gatten. Zu Moses habe der Herr gesprochen: »Lass mich, dass mein Zorn über sie ergrimme«; und zu Jeremias: »Du sollst für diess Volk nicht bitten, und mir nicht widerstehen«; womit der Herr selbst klar bekenne, »dass die Gebete der Heiligen gleichsam einen Zügel seinem Zorn anlegen, wodurch er gehalten werde, dass er nicht gegen die Sünder wüthe, wie ihre Thaten es verdienen«; durch die Bitten von Nabals Weib habe sich David bewegen lassen, den Schwur, den er nach dem Rechte gegen ihren Mann gethan, in Barmherzigkeit wieder aufzuheben; und hier sei mehr als David; wenn nun schon eine Bitte bei einem Menschen solches erlangte,

»was darf die deinige, meine Schwester, bei Gott für mich wagen? denn mehr liebt Gott, unser Vater, seine Kinder, als David jenes flehende Weib, und jenes Weib war eine weltliche und Laiin, und nicht durch ein abgelegtes Gelübde dem Herrn verbunden«. Wo sie aber aus ihr allein nicht vermögend genug wäre, so doch der ganze h. Verein der Jungfrauen und Wittwen, der um sie sei. Denn wenn der Herr mitten unter zwei oder drei in seinem Namen versammelt sei, und Jakobus sage, das Gebet des Gerechten vermöge viel, wie viel müsse das häufige Gebet einer h. Versammlung bei Gott vermögen. Den Frauen seien ja (nach der Schrift) »die grössten Wunder der Auferweckung, entweder ihnen allein, oder ihnen besonders vorgestellt, für sie, oder an ihnen gethan worden«. Um wie viel mehr sei zu hoffen, dass die Erhaltung seines Lebens durch das vielfache Gebet ihrer Andacht erlangt werde, die sie mit einander nicht bloss durch den wahren Glauben, sondern auch durch die Weihe desselben Gelübdes verbunden seien. Doch — von den Andern schweige er; nur von ihr rede er, deren Heiligkeit bei Gott gewiss das Meiste vermöge, und die, was sie vermöge, ihm vor Allem schuldig sei, besonders jetzt, da er in so grossen Gefahren schwebe; sie möge also stets in ihren Gebeten dessen gedenken, der ganz besonders der ihrige sei; und was Alles ein rechtes gläubiges Weib einem Manne sei, das wisse sie ja aus den Sprüchen, und dem Prediger Salomonis, und aus Paulus und aus Chlodwigs Leben. — Aber auch die Form, in der sie für ihn beten sollen, schreibt A. ihnen vor. Früher schon, als er bei ihnen war, hatten sie ihre kanonischen Stunden mit einer Fürbitte für den Stifter des Paraklet geschlossen, welche aus den Psalmen gezogen war; er sendet nun ein anderes Formular, nicht unähnlich dem ersten, nur noch dringender und mehr mit Rücksicht auf die gegenwärtige gefahrvolle Lage. Es lautet: Respons: »Verlass mich nicht, Herr, Vater und Gebieter meines Lebens, auf dass ich nicht stürze vor den Augen meiner Widersacher, dass nicht mein Feind sich über mich freue«. Vers: »Ergreife Waffen und Schild, und mache dich auf, mir zu helfen, dass er sich nicht freue«.

Respons: »Hilf du, mein Gott, deinem Knecht, der auf dich hofft. Sende ihm, Herr, Hilfe aus dem Heiligthum, und von Zion aus schütze ihn. Sei du, Herr, ihm ein Thurm der Stärke im Angesicht des Feindes. Herr, erhöre mein Gebet, und mein Schreien möge zu dir kommen«. Kollekte: »Gott, der du durch deinen Knecht deine Mägde in deinem Namen zu vereinigen gewürdigt hast, dich bitten wir, dass du ihn vor allem Ungemach schirmest, und ihn deinen Mägden unversehrt zurückgebest, durch den Herrn u. s. w.« — Sein Schreiben schliesst A. mit der Bitte, im Falle er in die Hände seiner Feinde falle, oder sonst durch irgend einen Unfall fern von ihnen sterben würde, so möchten sie seinen Leichnam, wo er auch läge, abholen lassen und im Gottesacker des Paraklet begraben. »Da werden meine Töchter, ja Schwestern im Herrn, mein Grab häufiger sehen und dadurch mehr noch ermuntert werden, ihre Gebete für mich zu Gott zu schicken. Denn kein Ort, meine ich, ist für die leidende, um den Irrthum ihrer Sünden tief bekümmerte Seele sicherer und heilsamer, als der, welcher dem wahren Paraklet, das ist dem Tröster, eigenthümlich geweiht und nach seinem Namen insbesondere genannt ist. Auch ist, achte ich, bei allen Gläubigen kein besserer Ort für ein christliches Begräbniss, als bei Frauen, die Christo sich geweiht haben. Frauen waren es ja, die, besorgt um ihres Herrn J. Christi Begräbniss, diesem mit köstlichen Salben zuvor- und nachgekommen sind, und um sein Grab eifrig wachend, und den Tod des Bräutigams mit Thränen beklagend, zuerst auch nach seiner Auferstehung durch englische Erscheinung und Ansprache getröstet wurden, und sogleich die Freuden seiner Auferstehung zu geniessen und mit Händen zu fassen sich verdient haben«. —

Diess ist die Antwort auf jenen ersten gluthvollen Brief der Heloïse; aber wie verschieden von jenem ist diese Antwort! Da tönt Nichts nach von der Vergangenheit, nichts von der alten Liebe. A. weicht allen diesen Beziehungen wie ängstlich aus; er sucht das Verhältniss in ein geistliches umzusetzen: sie, »die ihm einst theuer war in der Welt«, nennt er jetzt »am theuersten in J. Christo«;

und wenn eine Korrespondenz, so ist es eine geistliche, die er einleitet. War wohl diese Wendung in A. eine reine? Hat er in sich selbst seine ganze Vergangenheit abgethan in Reu' und Busse, und ist er ein anderer, ein reinerer Mensch geworden? Und hat er auch diese reinen Gedanken mit Heloïse gehabt, auch sie zu dieser Höhe erheben wollen? Hat er es darum wohl für Unrecht gehalten, die in ihr kaum nur ruhende Leidenschaft wieder zu wecken, die Gluth wieder anzufachen, die, wie er aus dem Schreiben wohl sah, nur Weniges bedürfte, um in hellem Feuer wieder aufzuflammen? Für Unrecht gehalten, Heloïsen aus dem Hafen, in dem er sie geborgen wusste, wieder heraus auf das offene Meer zu locken? Oder war diese Art nur mehr eine gemachte, künstliche, berechnete; und hat er sich selbst Gewalt angethan, seinem stürmischen Herzen Zügel angelegt durch die Berechnung seines Verstandes? Oder war diese Leidenschaft in ihm völlig todt, nicht sowohl in Folge geistiger und sittlicher Bewältigung und Erhebung, als in Folge natürlicher Ursachen, und er jetzt ein ausgebrannter Vulkan? Oder endlich, hat seine dermalige gefährliche Lage ihn und alle seine Gedanken so ganz vorweg genommen, so ganz verschlungen, dass er für nichts Anderes mehr Sinn hatte? Wir wissen nicht, was damals in seiner Seele vorgegangen ist; Gott allein weiss es. In dieser Haltung aber bleibt er sich gleich auch in der folgenden Korrespondenz; dass er freilich in diesem Briefe nur von seiner Person und seinen persönlichen Umständen zu reden weiss, und darüber die Andern mit ihren Schicksalen und Bedürfnissen vergisst, darin erscheint er noch nicht so ganz geläutert.

H. zögerte nicht mit einer Antwort. »Ihrem Einzigen nach Christus seine Einzige in Christo«. Sie beginnt mit einer Anklage: warum er in der grüssenden Ueberschrift gegen alle Gewohnheit und Ordnung sie ihm vorangestellt habe, das Weib dem Manne, die Gattin dem Gemahl, die Magd dem Herrn, die Nonne dem Mönch und Priester, die Diakonissin dem Abte; das sei wohl in der Ordnung, wenn man an Höhere schreibe; an Niedere gehen im Schreiben

diejenigen vor, die in der Sache an Würde vorgehen. — So ist H. ganz Demuth ihrem A. gegenüber; aber auch ganz Bekümmerniss über das, was er von seinem möglichen Ende durch Feindes Hand geschrieben, und seinem Begräbniss im Paraklet. »O Theuerster, wie hat dein Geist das denken, dein Herz das aussprechen können! Nie möge Gott seine Mägde so vergessen, dass er sie dich überleben lasse; dir kommt es zu, unsere Bestattung zu feiern, dir, Gott unsere Seelen anzubefehlen, und, die du Gott verbunden hast, zu Ihm voran zu schicken, auf dass du dann um so freudiger uns nachfolgest, je fester du dich unseres Heiles versichert hast. Spare, ich beschwöre dich, Herr, spare solche Worte, durch die du uns Unglückliche zu den Allerunglücklichsten machst, und nimm das, was unser Leben ist, nicht vor dem Tode hinweg. Es ist genug, dass jeder Tag seine Plage hat, und jener Tag wird Allen, die er noch treffen wird, genug Bekümmerniss mit sich bringen. Denn wozu ist es nöthig, sagt Seneka, die Uebel herbeizurufen, und vor dem Tode das Leben zu verlieren«? Im Paraklet wünsche er beigesetzt zu werden, auf dass er aus dem steten Andenken an ihn »eine um so reichere Erndte von Gebeten« erlangen möge; aber wie möge er argwöhnen, dass die Erinnerung an ihn jemals von ihnen weichen könnte! Ach! zu Gebeten werde dann freilich wenig Kraft und Geist sein. »Wir werden nur weinen, nicht beten können. Denn wenn wir in dir unser Leben verloren haben, werden wir nach deinem Scheiden nicht länger mehr leben können.... Schon der Gedanke deines Todes ist uns eine Art Tod. Wenn er wirklich eingetroffen sein wird und uns findet, was wird dann sein! Schone daher wenigstens deiner Einzigen, und lass solche Worte, durch die du wie mit Schwertern des Todes unsere Seelen durchbohrest, dass, was dem Tode vorangeht, härter ist, als der Tod selbst... Von allem Unvermeidlichen, das, wenn es eintritt, den grössten Kummer mit sich führt, ist zu wünschen, dass es schnell komme, damit das nicht mit unnützer Furcht lange zuvor quäle, dem doch durch keine Vorsicht gesteuert werden kann... Was bleibt mir noch zu hoffen, wenn ich dich verloren habe;

oder welche Ursache hätte ich noch, hienieden länger zu wandern, wo ich kein Heilmittel, als dich, habe; und in dir auch kein anderes als das, dass du lebst, da alle andern Freuden an dir mir versagt sind, und ich nicht einmal deine Gegenwart geniessen kann, um durch sie manchmal mir wiedergegeben zu werden«. Und nun bricht sie in die lauteste Klage ihres Unglücks aus. Wenn es erlaubt wäre, meint sie, würde sie geradezu sagen, dass Gott ihr in Allem grausam sei; den vollen Köcher seiner Geschosse habe das Geschick gegen sie erschöpft, so dass es keine mehr besitze, um gegen Andere wüthen zu können; nur Eins scheine es zu fürchten, sie möchte unter so vielen Wunden ihre Leiden durch den Tod endigen. »O ich unseligste aller Unseligen, ich elendeste aller Elenden! Wie erhöht war ich in dir, und jetzt wie herabgestürzt! Wie gewaltig war das Geschick mir auf beiden Seiten, so dass es weder im Guten, noch im Bösen Maass hielt! Um mich zur unseligsten Aller zu machen, hatte es mich zuvor seliger, als Alle, werden lassen, auf dass, wenn ich bedächte, wie Grosses ich verloren, um so grössere Wehklage mich dann verzehrte, je grösser der Verlust wäre, der mich darnieder drückte«. — Und wie u n b i l l i g findet sie dieses Unglück, zunächst A's. Verstümmelung, welche ihr die Ursache ihres beiderseitigen dermaligen Zustandes ist. »Als wir die Freuden der Liebe genossen hatten, ohne durch die Ehe mit einander verbunden zu sein, als wir mit einander gebuhlt, da hat die göttliche Strenge unser geschont. Als wir aber das Unerlaubte zum Erlaubten machten, und durch die Ehre der Ehe die Schmach der Hurerei zudeckten, da hat der Zorn des Herrn seine Hand schwer auf uns fallen lassen, und das unbefleckte Lager nicht länger geduldet, der doch lange zuvor das befleckte geduldet hatte... Ach! was Andere durch Ehebruch sich verdienen, das hast du aus der Ehe dir zugezogen, durch die du hofftest schon für alles Unrecht genug gethan zu haben; was ihren Buhlen die Ehebrecherinnen, das zog dir die eigene Gemahlin zu«. Noch mehr: diess Alles sei geschehen, als sie bereits zeitweise getrennt keuscher gelebt hätten, er zu Paris, sie zu Argenteuil bei den Nonnen. »Und

da hast du allein an deinem Leibe büssen müssen, was wir doch beide gleichermassen verschuldet, und der du weniger verdient hattest, hast Alles bezahlen müssen; denn je mehr du dich für mich demüthigend (H. meint seine Ehe mit ihr) genug gethan, und dadurch mich und in mir mein ganzes Geschlecht erhöht hattest, um so weniger hattest du dich bei Gott, wie bei jenen Verräthern, noch schuldig einer Strafe gemacht. O ich Unglückliche, die ich zur Ursache solchen Frevels geboren war!... Wehe über die Frauen, die so oft die grössten Männer zu Grunde richten, einen Adam, Simson, Hiob, Salomo!... Der schlaue Versucher weiss diess wohl, was er oft erfahren hat, dass der leichteste Untergang der Männer in den Frauen liege«. Nur Eines tröstet sie, dass sie nicht, wie jene Weiber, mit freiem Willen und Einverständniss Schuld an A's. Verderben gewesen, obwohl allerdings aus ihrer Leidenschaft die Veranlassung dazu gekommen sei. Doch auch das gibt ihr keinen Trost; denn wenn auch ihr Wille an dieser Schandthat ganz ohne Schuld gewesen, so seien doch viele Sünden vorausgegangen, die sie nicht ganz frei von der Schuld dieser Schandthat sein lassen. Daran denkend muss sie es sich sagen, sie habe damals verdient, was sie jetzt tragen müsse. — Nirgends, wie man sieht, findet sie Beruhigungen, Licht- und Haltpunkte, und auch jetzt nicht, und auch nicht in der Zukunft; denn, sagt sie, auch die rechte Busse für das Vergangene sei ihr unmöglich. »Ach! wenn ich doch wenigstens für diess Vergehen (an Abälard, als dessen Ursache sie sich anklagt) würdige Busse zu thun vermöchte, dass ich durch lange Reue und Zerknirschung die Strafe und den Schmerz ersetzte, den dir die Wunde brachte, und dass, was du in einer Stunde am Körper littest, ich im ganzen Leben, wie es recht ist, in der Zerknirschung der Seele auf mich nähme, und so wenigstens dir, wenn auch nicht Gott, ein Genüge thäte. Denn wenn ich in Wahrheit die Schwäche meines unglücklichen Gemüthes bekennen soll, so finde ich nicht, durch welche Busse ich Gott versöhnen könnte, den ich über diese Unbill immer der härtesten Grausamkeit anklage; und seiner Fügung widerste-

bend, beleidige ich Ihn mehr durch meinen Unwillen, als ich Ihn durch Reue und Genugthuung besänftige. Wie lässt sich auch von einer Busse der Sünden reden, wie gross auch die Kasteiung des Körpers sein mag, wenn die Seele noch den Willen selbst zur Sünde beibehält und von den alten Begierden glüht. Leicht zwar ist es einem Jeden, im Bekenntniss seiner Sünden sich selbst anzuklagen, oder auch in äusserer Genugthuung den Leib zu kasteien; sehr schwer aber ist es, von der Lust der grössten Genüsse die Seele loszureissen«. Zeugen seien Hiob, Gregor, Ambrosius. Und nun folgt jenes Selbstbekenntniss, das an Offenheit seines Gleichen sucht. »So süss waren mir aber jene Freuden der Liebenden, die wir zusammen genossen, dass sie mir weder missfallen, noch kaum aus dem Gedächtniss verschwinden können. Wohin ich mich wende, immer drängen sie sich meinen Augen mit ihrem Verlangen auf, und nicht einmal die Schlafende verschonen sie mit ihren Bildern. Selbst bei der Feier der Messe, wo das Gebet reiner sein sollte, halten die unzüchtigen Phantasiegestalten jener Genüsse meine arme Seele so sehr gefangen, dass ich mehr jenen Schändlichkeiten, als dem Gebete nachhange. Und die ich über das Begangene weinen sollte, seufze vielmehr nach dem Verlornen. Und nicht bloss was wir gethan, auch Zeit und Ort, da wir es gethan, sind mit dir so meiner Seele eingeprägt, dass ich an ihnen Alles mit dir thue, und selbst im Schlafe nicht davon ruhe. Ja manchmal werden durch die Bewegung meines Körpers die Gedanken meiner Seele verrathen; an unvorsichtigen Worten fehlt es nicht. O ich wahrhaft elende und würdig jenes Klagerufs der seufzenden Seele: ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes! Möchte ich doch auch, was folgt, in Wahrheit beifügen können: die Gnade Gottes durch J. Christum, unsern Herrn! Diese Gnade, mein Theuerster, kam dir zuvor, und von diesen Sinnenreizen dich befreiend heilte sie durch die eine Wunde des Körpers viele an der Seele, und wo dir Gott mehr zuwider zu sein schien, hat er sich dir gnädiger erwiesen, nach Art des treuen Arztes, der des Schmerzens nicht schont,

um für unsere Gesundheit zu sorgen. In mir aber entzündet das jugendliche Feuer meines Alters und die Erfahrung der süssesten Freuden jene Reizungen des Fleisches, jenen Brand der Lust besonders heftig, und um so eher überwältigen sie mich mit ihrem Andrang, je schwächer die Natur ist, die sie bekämpfen«. — Wahrlich, was Selbstbekenntniss heissen kann, hier liegt es vor. Und doch — wer will einen Stein aufheben auf dieses Wesen, das in ein Kloster treten musste ohne innern Beruf, und darin von seiner Natur f a s t verzehrt wurde. Sie hatte Recht; A. hatte es leichter in diesem Kampfe, und seltsam, psychologisch höchst seltsam ist dieser Wechsel widerstreitender Gefühle und Ansichten, in dem sie jetzt ihn um derselben Ursache für unglücklicher hält, als sie, und jetzt wieder für glücklicher. Das Lob, das die Welt und ihr A. (siehe oben S. 279) ihr spendet, weist sie darum mit jener grossartigen Offenheit ab, die ihr eigen ist. »Keusch rühmen sie mich, die die Heuchlerin nicht ertappt haben. Die Reinheit des Leibes legen sie mir als Tugend aus, da doch die Tugend nicht Sache des Körpers, sondern des Geistes ist. Etwas Lob zwar bei den Menschen habend, verdiene ich keines bei Gott, der ein Prüfer des Herzens und der Nieren ist, und in's Verborgene sieht. Für religiös gelte ich in dieser Zeit, in der nur ein wenig Religiösität keine Heuchelei ist, w o d e r m i t h ö c h s t e m L o b e e r h o b e n w i r d, d e r m e n s c h l i c h e m U r t h e i l k e i n e n A n s t o s s g i b t. Und das scheint vielleicht irgendwie löblich und Gott angenehm, wenn Einer durch das Beispiel äusserer Werke in keiner Richtung der Kirche ein Anstoss ist, noch durch sich selber bei den Ungläubigen den Namen Gottes verlästert, noch vor der Welt seinem Orden und Gelübde Schande macht. Und das ist auch eine Art Geschenk der göttlichen Gnade, deren Gabe es ist, dass wir nicht bloss das Gute thun, sondern auch vom Bösen uns enthalten. Aber umsonst geht dieses voraus, wenn jenes nicht nachfolgt, wie geschrieben steht: enthalte dich vom Bösen und thue Gutes. U n d u m s o n s t i s t b e i d e s, w a s n i c h t g e t h a n w i r d i n d e r L i e b e G o t t e s. In jedem Stand meines Lebens aber,

Gott weiss es, scheute ich mehr, dich zu beleidigen, als Gott; mehr als ihm strebte ich dir zu gefallen.... Siehe, wie ein unglückliches und allerelendestes Leben ich führe, da ich hier so Vieles vergebens ertrage, keinen Lohn aber in der Zukunft dafür haben werde. Wie hat nun auch dich der Schein täuschen können, dass du Heuchelei für Religion nahmst! Wie konntest du von mir fordern, (Fürbitte), was ich von dir erwarte! Ich bitte dich, traue mir nicht zu viel zu, damit du nicht zauderst, mir mit Gebet zu Hülfe zu kommen. Halte mich nicht für gesund, damit du mir nicht die Gunst des Heilmittels entziehest. Halte mich nicht für bedürfnisslos, damit du nicht aufschiebst, in der Bedrängniss mir zu Hülfe zu kommen.... Halt' ein, ich beschwöre dich, in deinem Lobe, sonst möchte leicht der hässliche Flecken der Schmeichelei und das Verbrechen der Lüge an dir haften; oder wenn du etwas wirklich Gutes an mir wahrnimmst, das der Wind der Eitelkeit verwehen. Kein erfahrener Arzt beurtheilt eine innerliche Krankheit nach dem Anschein des äussern Zustandes; was zugleich Verworfenen und Auserwählten gemeinsam ist, gibt kein Verdienst bei Gott; ein solches aber ist das, was äusserlich geschieht, was kein Heiliger so eifrig vollbringt, als die Heuchler... Dein Lob aber ist mir um so gefährlicher, je angenehmer es mir ist; und um so mehr fühle ich mich darin gefangen und davon entzückt, je mehr ich dir in Allem zu gefallen strebe. Daher fürchte, ich beschwöre dich, fürchte eher von mir, als dass du mir vertrauest, damit ich stets durch deine Sorgfalt unterstützt werde. Jetzt besonders ist zu fürchten, wo kein Heilmittel meiner Unenthaltsamkeit mir in dir mehr ist.... Ich suche nicht die Krone des Sieges: mir genügt's, die Gefahr zu vermeiden... In welchen Winkel des Himmels der Herr mich stellt; er wird mir genug thun«.

Auf diesen Brief antwortet A. wiederum wie Einer, der, wir lassen es dahingestellt, aus welchen Motiven, oder in welcher Kraft, die frühere Passion seines Lebens gänzlich hinter sich hat. Er antwortet in einem Tone, der nicht ruhiger, nicht gemessener, nicht objektiver sein könnte. Es hat oft den Anschein, als ob es für ihn eine Kontroverse

wäre, die mit seinem eigensten Leben kaum im Zusammenhange stünde: so reich ist der Brief an exegetischen Ausführungen im Geiste der Zeit, an literarischen Exkursen und dergl., die Alles eher verrathen als leidenschaftlichen Antheil des Herzens. Es ist da marmorne Ruhe. Aber würdig ist doch die Antwort, eingehend und ganz von einem höhern Standpunkt aus, der die Vergangenheit zu Füssen sieht, mit Klarheit beurtheilt, und nicht ohne Selbstkenntniss geschrieben, wenn wir auch in Manchem (und noch mehr in den folgenden Briefen) den nunmehrigen Mönch und Abt stark hervortreten sehen. Er beabsichtigt in seiner Antwort, H. selbst über ihre Vergangenheit und Gegenwart zu verständigen und sie mit letzterer auszusöhnen; er will ihrem leidenschaftlich bewegten Geiste die Richtung geben, die für sie in den gegebenen Umständen die einzig mögliche und gute ist; und einen edleren Zweck kann er sich allerdings in dieser Korrespondenz nicht setzen.

Auf das Einzelne, damit beginnt er, wolle er antworten, weniger zu seiner Rechtfertigung, als zu ihrer (der Heloïse) Verständigung; er hofft, sie werde dann um so eher seinen Bitten und Wünschen zustimmen, je mehr sie sich selbst von deren Vernunftmässigkeit überzeugt habe, und ihn um so lieber in dem, was er über ihre Angelegenheit sage, anhören, je weniger sie in den seinigen an ihm zu tadeln finde; auch wohl sich um so mehr scheuen, auf ihn nicht zu achten, je vorwurfsfreier er erscheinen müsse. — Worüber sie in ihrem Schreiben sich zuerst wie verwundert, ja halb tadelnd ausgesprochen, das sei die Ordnung des Grusses gewesen, darin er sie, ihren Namen, ihm vorgestellt hätte, was doch, wie sie bemerke, nur geschehe, wenn man an Höhere schreibe. »Du warst mir aber von damals an eine Höhere, wo du, Braut meines Herren geworden, anfingst, auch meine Herrin zu werden.... O glücklich ist der Wechsel solcher Hochzeit, so dass du, vormals das Weib eines armseligen Menschleins, jetzt zum Brautlager des höchsten Königs erhoben wirst. Und in Kraft des Vorrechts dieser Ehe bist du nicht bloss dem früheren Gemahl, sondern allen Dienern desselben Königs vorgezogen. Wundere dich also

auch nicht, wenn ich sowohl todt, als lebendig mich vornehmlich eurem Gebete empfehle; da nach öffentlichem Rechte fest steht, dass bei ihren Herren mehr die Bräute zu vermitteln im Stande sind, als ihr sämmtliches übriges Haus, die Gebieterinnen mehr, als die Diener«. Ein »Musterbild einer solchen Königin und Braut des höchsten Gottes« sieht er ganz besonders in jener Braut des hohen Liedes, über welche er sich in ziemlich weitläufigen exegetischen Spielereien ergeht. Je mehr nun Heloïse und ihre Schwestern Gott anhangen und Eins mit ihm seien nach dem apostolischen Worte: wer dem Herrn anhanget, ist ein Geist mit ihm, um so wirksamer, diess Vertrauen habe er, werde auch ihr Gebet sein, und eben desswegen verlange er auch so ernstlich dessen Hülfe, und er glaube, sie werden es um so andächtiger für ihn thun, je grösser die Liebe sei, die sie mit ihm verbinde. — Seine Aeusserungen über seine Gefahren, seinen möglichen Tod, sein künftiges Begräbniss haben, klage sie, ihrem Herzen so wehe gethan. Aber sie habe doch selbst, in ihrem früheren Briefe, um recht sichere und häufige Nachrichten über seine Schicksale gebeten. »Was beschuldigst du mich also, dass ich euch zu Theilhaberinnen meines Kummers machte? In solcher Verzweiflung des Lebens, die mich quält — ziemt euch da Freude? Wolltet ihr nicht die Genossinnen des Schmerzens, sondern nur der Freude sein; nicht weinen mit den Weinenden, sondern nur euch freuen mit den Fröhlichen? Kein grösserer Unterschied wahrer und falscher Freunde, als dass jene dem Unglücke, diese dem Glücke sich zugesellen! Bezwinge darum solche Klagen, welche von wahrer Liebe fern abstehen.... Ja, wenn du Hoffnung auf göttliche Barmherzigkeit gegen mich hättest, dann solltest du um so eher von der Mühsal dieses Lebens mich befreit wünschen, je unerträglicher, wie du siehst, sie sind; denn es ist mir gewiss, dass jeder, der von diesem Leben mich befreit, mich aus den grössten Peinen herausreisst. Was ich weiter zu bestehen habe, ist ungewiss, aber das ist nicht zweifelhaft, dass ich und von wie grosser Noth durch den Tod erlöst werde. Alles elende Leben hat einen freudigen Ausgang, und wer mit der Noth

Anderer wirkliches Mitgefühl hat, muss wünschen, dass es ein Ende nehme, selbst wenn er für sich Verlust erlitte; und so liebt er in Wahrheit, die in Noth sind, und beachtet in ihnen ihren und nicht sowohl den eigenen Vortheil«. Warum sie ihm nun lieber ein unglückliches Leben, als einen glücklichen Tod wünsche; ohnehin sei es ihr ja nicht vergönnt, seine Gegenwart zu geniessen, auch die unglückliche nicht? »Wenn du daher wünschest, dass sich zu deinem Vortheile mein Elend weiter hinaus ziehe, so möchtest du dich eher als Feindin, denn als Freundin mir erweisen«.

Ob A. wohl Heloïsens zarte Liebe begriffen, die ihr jene klagenden Worte in die Feder diktirte? Kaum; so wenig als rein sittlich-religiöse Anschauung und Kraft in dieser Art von Betrachtung des Leidens und des Todes vorherrscht.

»Das Lob, das du zurückweisest, fährt A. dann fort, bestätige ich, weil gerade darin du dich nur um so lobenswürdiger zeigst; denn es steht geschrieben: wer sich erniedrigt, der erhöhet sich. Und möchte es nur auch so in deinem Gemüthe stehen, wie in deinem Briefe! Denn dann ist deine Demuth eine wahre, so dass sie auch nicht vor meinen Worten verschwinden wird. Aber schaue zu, ich beschwöre dich, dass du nicht gerade dadurch Lob suchest, dass du es zu fliehen scheinest, und mit dem Munde das verwerfest, was du mit dem Herzen begehrst«. Hieronymus und Virgil hätten auf diese Widersprüche des schwachen, eitlen Herzens schon hingewiesen. Das sage er übrigens nur, weil es so oft vorkomme, nicht dass er solches von ihr argwöhne, da er an ihrer Demuth nicht zweifle. »Doch auch hier möchte ich dich in deinen Ausdrücken mässigen, auf dass du nicht denjenigen, die dich minder kennen, mit Hieronymus zu reden, den Ruhm im Vermeiden eben zu suchen scheinst. Niemals wird mein Lob dich aufblasen, sondern nur zu Besserem rufen, und um so eifriger wirst du, was ich lobe, umfassen, je mehr du mir zu gefallen dich bestrebst«. Gewiss, fein und treffend ist das gesprochen. Wahrhaft gross aber erscheint A. in seiner Entgegnung auf die steten Klagen Heloïsens über das Missgeschick, das sie beide betroffen. Sie vergönnt uns einen vollen Blick in sein

versöhntes Herz. »Es übrigt noch, dass ich auf deine alte, immerwährende Klage komme, dass du nämlich wegen der Art unseres Eintritts in's Kloster Gott vielmehr anzuklagen wagst, als, wie es sich doch geziemt, ihn preisen willst. Schon längst, hatte ich geglaubt, wäre diese Bitterkeit deiner Seele vor dem so offenbaren Rathschluss der göttlichen Barmherzigkeit verschwunden. Je gefährlicher sie dir ist, Leib und Seele zugleich aufreibend, um so beklagenswerther ist sie, und mir um so beschwerlicher. Wenn du mir in Allem zu gefallen strebst, wie du behauptest, so thu's doch wenigstens in diesem Einen, dass du mich nicht quälest, und lass ab von ihr, auf dass du mir auf's Höchste gefallest; denn mit ihr kannst du mir weder gefallen, noch mit mir zur Seligkeit gelangen. Willst du es ertragen, dass ich dorthin ohne dich ziehen solle, die du auch zu vulkanischen Orten, wie du sagst, mir folgen willst? In diesem Einen doch halte die Religion fest, auf dass du nicht von mir geschieden wirst, der, wie du glaubst, zu Gott gelangt; und um so lieber, je seliger es dort ist, wohin wir kommen sollen, auf dass unsere Genossenschaft die süsseste, die glücklichste sei«. Was zunächst seine eigene Person betreffe und seine körperliche Verstümmelung, darüber möge sie doch zu klagen aufhören. »Hast du doch selbst in deinem Briefe es anerkannt, dass Gott eben darin, worin er mir dem Anscheine nach mehr entgegen war, mir vielmehr sich nur um so gnädiger erwiesen hat. Schon desswegen möge seine Fügung dir gefallen, weil sie mir eine gar heilsame ist, ja mir und dir zugleich, wenn die Gewalt des Schmerzens nur Vernunft annimmt. Und betrübe dich also nicht, dass du die Ursache so grossen Gutes bist, zu welchem du, zweifle nicht daran, von Gott ganz besonders geschaffen wurdest. Und dass ich solches ertragen musste, darüber weine nicht, wenn nicht auch die Segnungen aus den Leiden der Märtyrer, ja aus dem Tode des Herrn selbst, dich betrüben«. Wenn sie sich aber insbesondere beklage, dass ihm mit Unrecht (sofern sie sich damals bereits im Stande der Ehe befunden) jene Misshandlung zugefügt worden sei, so frage er, ob, wenn es ihm mit

Recht geworden wäre, sie es leichter ertragen, sie es weniger kränken würde? »Wahrlich, wenn es so wäre, so wäre die Folge, dass es mir nur um so schmachvoller wäre, und meinen Feinden um so ruhmreicher; da ihnen die Rechtmässigkeit ihrer Handlung Ruhm, und mir die Schuld Schande brächte; und kaum würde dann Jemand sie anklagen, oder Mitleid mit mir empfinden«. Doch in Wahrheit betrachtet, nicht einmal mit Unrecht seien sie beide von Gott bestraft worden; und »um die Bitterkeit ihres Schmerzens« zu lindern, will er ihr beweisen, dass in ihrem Geschick nicht bloss Heilsgedanken Gottes über sie, sondern auch lautere Gerechtigkeit gewaltet haben. Und er erinnert sie, wie nach der Verheirathung, als sie mit den Nonnen im Kloster zu Argenteuil lebte, er eines Tages sie zu besuchen kam, und was er da in der Gluth der Leidenschaft mit ihr in einem Theile des Refektoriums begangen. »Du weisst, dass das damals schamlos gehandelt war an so ehrwürdiger und der h. Jungfrau geweihter Stelle. Und schon das, auch wenn keine andern Frevel begangen worden wären, hätte weit grössere Strafe verdient.... Welche Strafe, meinst du, werde der ewigen Gerechtigkeit Gottes genug thun für jene Befleckung des Heiligthums seiner Mutter«? Weiter erinnert er sie, freilich in gleichem äusserlich-mönchischem Sinne, wie er sie, als sie sich Mutter gefühlt, in hs. Gewand gehüllt und als Nonne verkleidet in seine Heimat gebracht habe; »da spielte ich unehrerbietig mit dem h. Stande, dem du nun angehörst«. Daher habe ganz angemessen die göttliche Gerechtigkeit, oder vielmehr die Gnade sie, H., wider ihren Willen zu diesem Stande gezogen, mit dem zu spielen sie sich nicht gescheut habe, damit sie in eben dem Kleide büsse, was sie gegen es begangen, und »dass gegen die Heuchelei und den Trug die Wahrheit der Sache selbst das Heilmittel würde und das Falsche gut mache«. Endlich erinnert er sie — und das ist ein ächt sittlicher Zug — an den Betrug und den Verrath, den er an ihrem Oheim begangen habe. »Wer hielte nicht dafür, dass ich von ihm mit Recht sei verrathen worden, den ich selbst zuvor so schamlos hintergangen hatte«. Ob sie glaube, es genüge zur Sühnung

so vieler Verbrechen der augenblickliche Schmerz jener Wunde? Diese göttliche Gerechtigkeit sei aber zugleich ihr beidseitiger Nutzen, und so könne man eher von Gnade, als von Gerechtigkeit reden. Gott habe sie durch das, was er an ihnen gethan, mit den Netzen seiner Barmherzigkeit aus den Tiefen eines gefahrvollen Meeres herausgezogen, und wohl dürfe man mit tiefstem Danke erzählen, wie viel der Herr für ihre Seelen gethan, und Alle, die unbillig an Gottes Güte verzweifeln, durch ihr Beispiel trösten, auf dass sie erkennen, was Bittenden und Flehenden gegeben werde, wenn Gott schon Sündern wider ihren Willen solche Wohlthaten verleihe. Wie weise doch der Herr das Uebel selbst (die Verstümmelung) zum Heil, wie barmherzig er sein Gericht zur Besserung und Züchtigung gewandt, so dass er eben durch diese gerechteste Strafe zweien Seelen Genesung gebracht habe! »Vergleiche die Krankheit und das Heilmittel, die Gefahr und die Befreiung«. Und noch einmal erinnert er sie an seine wilde Leidenschaft, die keine Schranken gekannt, selbst nicht die h. Festzeiten. »Ach, ob du nicht wolltest, und nach Kräften widerstrebtest und abriethest, so ertrotzte ich von dir, die du von Natur die schwächere warest, die Zustimmung öfters durch Drohungen und die Geissel; so sehr war ich an dich durch Liebeslust gekettet, dass ich jene schmählichen Genüsse Gott und mir vorzog. Nicht anders schien darum die göttliche Gnade für mich sorgen zu können, als dass sie mir diese Genüsse ganz hoffnungslos abschnitt. Ganz gerecht und milde, obwohl allerdings durch äussersten Verrath von Seite deines Oheims, ward ich also, um an Vielem zu wachsen, um jenes eine Glied meines Körpers verkürzt, in welchem das Reich der Lust war und die ganze (!) Ursache dieser Sinnlichkeit wurzelte; mit Recht musste jenes leidend sühnen, was es in Lust verfehlte«. Noch eine besondere Gnadenwaltung sieht A. darin, dass er »durch diese Heimsuchung, durch die er körperlich und geistig aus dem Schmutze herausgerissen ward, nicht untauglich für den Dienst des Altars gemacht wurde«, ja nur um so tüchtiger, je mehr sie ihn »von dem Joch der sinnlichen Begierden« befreite. »Wir wissen, wie

einige Weisen, nach dieser Reinheit mächtig verlangend, Hand an sich selber legten, um ganz von sich dieses Laster der Lust zu entfernen. Und um diesen (!) Pfahl im Fleische ihm wegzunehmen, soll auch der Apostel Gott gebeten haben, aber nicht erhört worden sein. Ein Beispiel ist jener grosse christliche Philosoph Origenes, der, um diesen Brand gänzlich in ihm zu löschen, in falschem buchstäblichem Verständniss sich verschnitten, darin freilich in nicht geringer Schuld, dass er durch Büssung des Körpers ein Heilmittel der Schuld suchte. Den Eifer für Gott hat er gehabt, aber nicht nach der Weisheit, und der Schuld des Mordes hat er, insofern er Hand an sich gelegt, sich ausgesetzt. Wie anders an mir, ruft A. aus. Was von jenem durch Eingebung des Teufels, oder in höchstem Irrthum von ihm selbst an ihm ist gethan worden, das wurde an mir durch Gottes Erbarmen von einem Andern ausgeführt. Ich vermeide die Schuld, verfalle ihr nicht. Ich verdiene den Tod und empfange das Leben. Ich werde gerufen und widerstrebe. Ich verharre in Sünden und werde wider Willen zur Vergebung hingezogen. Der Apostel betet und wird nicht erhört; er bittet inständig und erlangt es nicht. In Wahrheit, der Herr hat sich um mich bekümmert. So will ich denn hingehen und erzählen, was Grosses der Herr meiner Seele gethan hat. Komm' auch du herzu, unzertrennliche Genossin, zur Einen Danksagung, die du theilhaftig geworden bist der Schuld, wie der Gnade. Denn auch deines Heils war Gott nicht uneingedenk; und über uns Beide hat er in dem Einen gewaltet, die der Teufel in dem Einen zu verderben trachtete«. Und noch einmal kommt er darauf zurück, dass Gott nicht minder barmherzig als gerecht ihn n a c h der Verheirathung heimgesucht habe, und diess eben auch im Interesse der Heloïse selbst. Im Wunsche, die über alle Maassen geliebte ewig zu besitzen, habe kurz zuvor (vor jener Verstümmelung) das unauflösliche Gesetz des hochzeitlichen Sakramentes sie mit einander verbunden; aber eben schon darin habe Gott Anstalten getroffen, sie beide durch diese Gelegenheit zu sich zu ziehen. »Denn wenn du mir nicht zuvor ehelich verbunden gewesen wärest, so wärest du nach

meinem Scheiden aus der Welt durch den Rath der Verwandten oder die Lust des Fleisches leicht möglich in der Welt stecken geblieben. Sieh' also, wie sich der Herr für uns bekümmert hat, als ob er uns für grosse Zwecke aufgespart und es ihn betrübt hätte, wenn solche Gaben des Wissens, die er uns beiden verliehen, nicht zu seines Namens Ehre verwendet würden; oder als ob er für den unenthaltsamen Knecht gefürchtet hätte.... Sieh'! wie das Pfund deiner Erkenntniss dem Herrn tägliche Zinsen trägt, dem du schon so viele geistige Töchter geboren, während ich unfruchtbar bleibe, und an den Söhnen des Verderbens umsonst arbeite. Welch' ein bejammernswerther Nachtheil wäre das, wenn du, dem Schmutz der weltlichen Lüste dienend, mit Schmerzen der Welt wenige Kinder gebären würdest, du, die du jetzt mit Freuden dem Himmel eine so reiche Nachkommenschaft gebärst; wenn du nichts mehr wärest, als ein Weib, die du jetzt auch Männer überflügelst, und den Fluch Evas in den Segen der Maria verwandelst.... Darum beschwöre ich dich noch einmal, doch ja nicht mit dem Herrn zu hadern, der, wen er liebt, züchtiget«. Für ihre Thränen, ihren Schmerz stellt A. ihr einen andern, einen würdigern, hocherhabenen Gegenstand hin, »den Eingebornen Gottes, unschuldig für dich und Alle von den Gottlosen ergriffen, fortgeschleppt, gegeisselt, mit verhülltem Antlitz verspottet und geschlagen, angespuckt, mit Dornen gekrönt, und endlich an dem damals so schmachvollen Stamm des Kreuzes zwischen Räubern aufgehangen, und auf ebenso schreckliche, als schmähliche Weise getödtet. Diesen, o Schwester, diesen deinen wahren und der ganzen Kirche Bräutigam habe immer vor Augen, diesen im Herzen. Blicke hin auf ihn, der hinausgeht, um sich für dich kreuzigen zu lassen, und der selber das Kreuz trägt, und sei du auch unter dem Volke und den Weibern, die ihn beweinten und beklagten.... Umstehe immer im Geist sein Grab mit den treuen Frauen; bereite mit ihnen Salben für sein Begräbniss, bessere freilich, geistige nicht leibliche.... Er hat dich ja nicht mit dem Seinen, sondern mit sich selbst erkauft; mit dem eignen Blute hat er dich erkauft und erlöst. Sieh' zu, was

er für ein Recht an dich hat; betrachte, wie kostbar du ihm bist. Wie kostbar!... Grösser, als der Himmel, grösser, als die Welt bist du, dessen Preis der Schöpfer selbst der Welt geworden ist. Was, ich frage dich, sah er in dir, er, der Keines bedarf, dass er, um dich zu erwerben, bis zum letzten Kampf eines so schrecklichen, schmachvollen Todes stritt? Was, ich bitte dich, sucht er in dir, als dich selbst? Das ist dein wahrer Freund, der dich selbst, nicht das Deinige begehrt. Er liebt dich wahrhaft, nicht ich. Meine Liebe, die unser Beides in Sünden einschloss, war sinnliches Verlangen, nicht Liebe zu nennen. Meine elenden Lüste erfüllte ich an dir, und das war Alles, was ich liebte. Für dich, sagst du, hab' ich gelitten, und vielleicht ist es wahr; aber mehr durch dich, und auch diess ohne meinen Willen; nicht aus Liebe zu dir, sondern weil ich musste; nicht zu deinem Heil, sondern zu deinem Schmerz. Jener aber hat zu deinem Segen, jener hat freiwillig für dich gelitten, der durch sein Leiden alle Krankheit heilt, alles Leiden hinwegnimmt.... Ihm gelte, ich bitte dich, nicht mir, deine ganze Hingebung, dein ganzes Mitgefühl, dein ganzer Jammer. Deinen Erlöser beweine, nicht deinen Verderber, deinen Heiland, nicht deinen Buhlen, den für dich gestorbenen Herrn, nicht den lebenden, ja nur erst vom Tode wahrhaft befreiten Knecht«. So möge sie denn geduldig hinnehmen, was geschehen sei und liebevoll; es sei ja die Ruthe des Vaters, nicht das Schwert des Verfolgers; der Vater schlage, um zu bessern, der Feind treffe, um zu tödten. »Durch die Wunde kömmt Gott dem Tode zuvor, er bringt ihn nicht durch sie.... Er hätte tödten sollen und belebt. Die Unreinigkeit schneidet er ab, um das Reine zu lassen; einmal straft er, um nicht immer zu strafen.... Siehe da! Einer leidet an der Wunde, damit Beide vom Tode verschont würden. Zwei sind in der Schuld, Einer in der Strafe. Auch diese Huld gewährt das göttliche Erbarmen der Schwachheit deiner Natur, und gewissermassen mit Recht; denn um wie schwächer du von Natur durch dein Geschlecht warst, und doch stärker an Enthaltsamkeit, um so minder strafbar warest du; und ich danke dem Herrn dafür, der dich da-

mals von der Strafe befreite und zur Krone aufsparte«. Und mit diesem Gedanken, der gewissermassen den Gegensatz des vorigen bildet, und in dem sich tiefste psychologische Wahrheit und edles Demuthsgefühl ausspricht, krönt A. diese würdige, eindringliche Rede. »Mich, sagt er, hat Gott durch ein körperliches Leiden von allen sinnlichen Leidenschaften abgekühlt; deiner Jugend aber hat er viele und grössere Leiden der Seele aus dem beständigen Reize des Fleisches zur Krone des Märtyrthums aufgespart. Mag es dich immerhin verdriessen, das zu hören, magst du verbieten, dass es gesagt werde, doch spricht das die offenbare Wahrheit. Denn wer immer Kampf hat, den erwartet auch die Krone, weil Niemand gekrönt wird, es sei denn, dass er recht kämpfe. Mich aber erwartet keine Krone, weil mir keine Ursache des Kampfes geblieben ist. Dem fehlt der Stoff zu Kampf, dem der Stachel der Begierden genommen ist. Doch acht' ich es auch für Etwas, dass, wenn ich von da auch keine Krone davon trage, ich doch einige Strafe vermeide, und um des Schmerzens Einer vorübergehenden Strafe willen vielleicht für viele ewigen ich verschont werde. Auch beklage ich mich weniger darum, dass mein Verdienst sich mindert, wofern ich nur vertrauen darf, dass deines wächst. Eins sind wir ja in Christo. Ein Fleisch durch das Gesetz der Ehe. Was somit dein ist, eracht' ich mir nicht fremd. Dein aber ist Christus, weil du seine Braut geworden bist.... Ebendarum vertraue ich auch deiner Fürbitte bei Ihm«. Und zum Schlusse sendet er ihr ein solches Gebet, wie sie es für ihn zu Gott richten solle, für sie allein bestimmt, so scheint es, und viel inniger, herzlicher, als jene beiden ersten, mehr kirchlichen; — in Wahrheit, ein köstliches Gebet! »Gott, so lautet es, der du am Anfang der menschlichen Schöpfung das Weib aus der Rippe des Mannes gebildet und dadurch das hohe Sakrament des Ehebundes geheiliget hast, und der du mit den höchsten Ehren, wie durch deine Geburt von der Verlobten und durch Wunder (wohl an der Hochzeit zu Kana) die Ehen erhöht, und auch meiner Schwachheit oder, wie es dir gefällt, meiner Unenthaltsam-

keit einst diess Heilmittel nachsichtig verliehen hast: verachte nicht die Bitten deiner Magd, die ich für meine, wie für die Vergehungen meines Geliebten Angesichts deiner Majestät flehend erhebe. Verzeihe du, o Gütigster, ja die Güte selbst, verzeihe unsere so grossen Verbrechen, und möge die Unermesslichkeit unserer Schulden den Reichthum deiner unaussprechlichen Barmherzigkeit erfahren. Strafe, ich bitte dich, die Schuldigen in der Gegenwart, auf dass du sie in der Zukunft schonest. Strafe zur Stunde, damit du nicht strafest in Ewigkeit. Nimm gegen die Deinen die Ruthe der Zucht, nicht das Schwert des Zorns. Schlage das Fleisch, auf dass du die Seelen bewahrest. Sei da als Reiniger, nicht als Rächer, mehr gütig, als gerecht, als barmherziger Vater, nicht gestrenger Herr. Prüfe uns, Herr, und versuche uns, wie der Prophet für sich selber bittet; als wenn er offen sagte: Erst betrachte meine Kräfte, und nach ihnen bemiss die Lasten der Versuchungen. Was auch der selige Paulus deinen Getreuen verheisst in den Worten: »»Gott ist getreu, der euch nicht lässet versucht werden über euer Vermögen, sondern machet, dass die Versuchung so ein Ende gewinne, dass ihr's könnet ertragen««. Du hast uns vereiniget, Herr, und hast uns getrennet, wann es dir gefiel und wie es dir gefiel. Nun, o Herr, was du barmherzig begonnen, das vollende auf's barmherzigste, und die du einmal in der Welt von einander getrennet hat, die vereinige du ewig im Himmel. Unsere Hoffnung, unser Theil, unsere Erwartung, unser Trost, Herr, der du gepriesen seiest in Ewigkeit! Amen«.

Abälard schliesst: »Lebe wohl in Christo, Braut Christi; in Christo lebe wohl und lebe Christo. Amen«.

Wie hätte dieser Brief ohne seine Wirkung sein können! Eine andere ist nun freilich H. nicht sofort geworden, sie hatte es auch nicht so leicht, wie Abälard; aber ihm zu lieb will sie zunächst im Schreiben ihre Klagen zurückhalten; »damit du mich nicht etwa in irgend Etwas des Ungehorsames beschuldigen könnest, werde den Worten des masslosen Schmerzens der Zügel deines Gebetes angelegt«. Freilich nur in den Briefen an ihn! In der Rede — wär's

zu schwer, ja unmöglich, und erst — im Herzen! »Nichts ist ja weniger in unserer Gewalt, als das Gemüth, und mehr sind wir gezwungen, ihm zu gehorchen, als dass wir ihm gebieten könnten«. Sie erinnert an die Worte: wovon das Herz voll sei, davon laufe der Mund über. So wolle sie wenigstens die Hand zurückhalten, zu schreiben, was auszusprechen sie der Zunge nicht wehren könne. »Möchte doch auch das Herz der Kranken so willig sein zu gehorchen, wie die Rechte, vom Schreiben abzulassen«! Doch hat sie ihn verstanden und gewürdigt in seinem Bemühen, ihrem Geiste eine andere Richtung zu geben, und sie selbst kommt diesem Bemühen entgegen. »Einige Linderung doch vermagst du meinem Schmerze zu bringen, wenn du ihn auch nicht ganz heben kannst. Denn wie den eingeschlagenen Nagel ein anderer austreibt, so schliesst ein neuer Gedanken den alten aus, da die anders wohin gerichtete Seele das Gedächtniss des früheren verlassen, oder doch unterbrechen muss. Um so stärker aber beschäftigt ein Gedanke die Seele und zieht sie von anderen ab, je würdiger das, was gedacht wird, geschätzt wird, und je nothwendiger das, worauf wir den Geist richten, erscheint. Wir alle daher, wir Mägde Christi und deine Töchter in Christo, bitten nun flehentlich deine Vaterhuld um zweierlei, was wir als besonders nothwendig erkennen«. Das Eine ist Aufschluss über den Ursprung des Nonnenstandes; das Andere eine schriftlich abgefasste Regel, die für sie passe; denn eine solche für Nonnen sei von den h. Vätern noch nicht gegeben worden.

Damit hat nun die persönliche Korrespondenz ein Ende; alles Weitere bezieht sich entweder auf das Kloster-, speziell das Nonnen-Leben, oder auf dogmatische Fragen im Geiste der Zeit, welche gemeinsam von den Schwestern des Paraklet an A. zur Beantwortung gerichtet und von diesem beantwortet werden. Man kann sich kaum erwehren, zu fragen: ob sich der reissende Strom dieser Liebe endlich doch in das Bett dieses klösterlich-wissenschaftlichen Lebens habe eindämmen lassen? Es scheint allerdings, dass allgemach im Laufe der Zeit und eben in Kraft dieser Be-

schäftigungen und eines so geführten Lebens H. in sich stiller geworden ist, und ausgekühlt hat für das Feuer, das so heftig in diesem Busen loderte.

Der Brief, in dem H. die beiden Bitten stellt, ist übrigens nicht ohne Interesse. Erscheint auch Einiges äusserlich und kleinlich, wie es nicht anders sein kann, wo es sich um eine Klosterregel handelt, so zeigt sich doch in Manchem, was H. sagt, ein eben so praktischer als freier, evangelischer Geist, der von dem Schein nichts wissen will, und in dem Drängen auf die Gesinnung, auf das innere Leben erkennen wir die Schülerin Abälard's, den sie vielleicht in dieser freien, evangelischen Richtung noch überholt hat. Sie stellt vorerst einige Fragen an A., denn eine Modifikation der Regel Benedikt's, die ja nur für Männer geschrieben sei, hält sie für nothwendig, aber auch dem Geiste Benedikt's nicht widersprechend. Z. B. wenn von Röcken oder wollenen Unterkleidern auf dem blossen Leibe in jener Regel gesprochen werde, ob das auch für Frauen gelten könne, da die monatliche Reinigung solches kaum verstatte? Wenn dem Abt befohlen werde, mit den Gästen abgesondert zu essen, — ob ein solches gesondertes Beisammensein der Aebtissin mit den Gästen nicht zum Verderben der Seele führen könnte, vorzüglich bei Tische; ob man überhaupt Männer gastfreundlich aufnehmen solle; ob nicht etwa nur Frauen; ob aber auch da nicht Gefahr laufe durch weibliche Kuppelei; und ob es anderseits nicht beleidigend wäre, Männer auszuschliessen, welchen das Kloster durch empfangene Wohlthaten verbunden sei? Ferner: ob das auch für Nonnen gelten solle, gemeinsam auf das Feld zu gehen, um die Ernte einzusammeln oder zu arbeiten? Ob für das weibliche Geschlecht ein Jahr zur Probe vor der definitiven Aufnahme genüge? Oder ob es nicht thöricht wäre, einen unbekannten, noch nicht gewiesenen Weg zu gehen? verwegen, ein Gelübde zu thun, das man nicht erfüllen könne? Dasselbe Joch drücke ja nicht den Rücken des Stieres und des Rindes, man dürfe die in der Arbeit nicht gleichstellen, welche die Natur ungleich geschaffen habe. Auch der selige Benedikt selbst sei dessen nicht un-

Glaubens vorzuziehen«. Alles, sage Paulus, sei rein, und böse werde es nur dem Menschen, der, wenn er es esse, ein Aergerniss gebe. Nicht das Essen untersage er, nur den Anstoss durch dasselbe. Was das Gesetz hierüber sage, nenne er nur Anfangsgründe dieser Welt, worin das noch fleischliche Volk sich habe üben müssen. Diesem Buchstaben der Gebote für das Fleisch seien die Christen abgestorben. »Wahrlich, ruft H. aus, wenn das Halten solcher äusserlichen Gebote Massstab sittlicher und religiöser Grösse wäre, wer möchte den Johannes und seine Jünger, die in allzugrosser Enthaltsamkeit sich selbst peinigten, Christo und seinen Jüngern in der Frömmigkeit nicht vorziehen«? So sei es aber nicht. »Nur die gleiche tugendhafte Gesinnung erwirbt vor Gott das gleiche Verdienst, wie verschieden auch die Werke sind.... Wenn der Geist nicht vorher durch bösen Willen verdorben ist, so kann, was äusserlich der Körper thut, keine Sünde sein.... Die Frömmigkeit des Herzens gilt um so mehr bei Gott, je weniger wir auf das Aeussere, was geschieht, vertrauen.... Wären sonst nicht die Werke des Gesetzes und seiner Knechtschaft, ein unerträgliches Joch, nach Petrus, der Freiheit des Evangeliums und dem sanften Joch Christi und seiner leichten Last weit vorzuziehen?.... Du nun, nicht bloss Christi, sondern auch dieses Apostels (Pauli) Nachfolger, — mit dieser Apostrophe an A. schliesst H. — ermässige so die Gebote der Werke, wie es unserer schwachen Natur zukommt, und dass wir vor Allem dem Dienste göttlichen Lobes obliegen können.... Wir sagen das nicht also, dass wir uns der Arbeit körperlicher Werke entziehen wollten, wenn die Noth sie erheischt; sondern dass wir jenes nicht für ein Grosses ansehen, was dem Körper frommt, und die Feier des Gottesdienstes hindert«. Zwar wisse sie wohl, was Paulus sage, wer nicht arbeite, solle auch nicht essen; aber »sass Maria müssig, um die Worte Christi zu hören? Hat nicht der Stamm Levis, um desto ungestörter dem Herrn dienen zu können, kein irdisches Erbtheil erhalten«? Zuletzt folgen noch einige Wünsche in Betreff des Psalmensingens, der nächtlichen Vigilien u. s. w.

A. war wohl erfreut über diese neue Art von Korrespondenz, die ihm Heloïse eröffnete, und die seinem dermaligen Standpunkte besser zusagte. Er antwortete in zwei langen Episteln. Die erste handelt über den Ursprung und die Herrlichkeit des Nonnenwesens. Sie ist sehr weitläufig, unhistorisch, von geringer Ordnung, von wenig Bedeutung. Ganz hierin ein Kind seiner Zeit (weit mehr, als es Heloïse ist), schwärmt er für den Ordensstand, besonders für den weiblichen, dessen Herrlichkeit er vielleicht mit Absicht nicht stark genug hervorheben kann. Um den Ursprung des Nonnenwesens ist er gebeten worden. »Es ist, sagt er, so alt als die Menschheit; in der jüdischen und heidnischen vorchristlichen Zeit hat es schon gewurzelt, ist durch Christus bestätigt und geweiht, und dann später in der Kirche erst recht organisirt worden«. Diess der Kern seiner Deduktion. Um aber so schreiben zu können, identifizirt er einfach jedwede religiöse Richtung von Frauen mit dem Nonnenwesen. Manches an seiner Beweisführung hat darum nur das Interesse der Kuriosität. Ein anderer Charakterzug seiner Epistel ist dann, das weibliche Geschlecht, das in dieser Richtung geht, noch höher zu stellen, als das männliche, — vielleicht nicht ohne Hintergedanken; oder ist ihm auf diese Weise in eine mehr geistige und religiöse Romantik die sinnliche seiner früheren Tage wie von selbst umgeschlagen? Schon in der Schöpfung des Weibes sieht A. dessen Würde und Vorzug, »da Eva im Paradies, Adam ausserhalb desselben geschaffen wurde«; — ein Wink für die Frauen, wie »ihr natürliches Vaterland das Paradies« sei, und wie es ihnen desswegen um so mehr zukomme, das ehelose Leben des Paradieses nachzuahmen. »Auch hatte der Herr Eva, die Mutter alles Uebels, früher in Maria wieder gut gemacht, ehe Adam in Christo neu geboren wurde. Und wie im Weibe die Schuld, so begann vom Weibe die Gnade und blühte das Vorrecht der Jungfräulichkeit wieder auf. Und früher ward in Anna und Maria den Wittwen und Jungfrauen ein Bild heiligen Lebens gegeben, als in Johannes oder den Aposteln das Beispiel klösterlicher Religiosität den Männern vorgehalten wurde«. In der vorchristlichen Zeit weist A.

als auf Typen des Nonnenthums nach irgend einer Seite hin auf Mirjam, Deborah, die Tochter Jephtas, Judith, Esther, auf »die Nazaräerinnen des Herrn«, die am Eingange der Stiftshütte wachten und ihm ihr Wittwenthum darbrachten, besonders auf Hanna im N. T., »jene ächte Nazaräerin«. Unter den Heiden nennt er die Vestalinnen, die Sibylle, »welche Frau in der Gnadengabe der Prophetin den Männern es weit zuvorthat«. — Von Christus habe dann der Orden der Nonnen (wie der Mönche) »die Form seiner Weihe in aller Fülle« genommen. »Als Ende der Gerechtigkeit und als Vollendung aller Güter kam Christus, in der Fülle der Zeit, um das angefangene Gute zu vollenden, oder das noch Unbekannte an's Licht zu stellen; und wie er gekommen war, beide Geschlechter zu berufen und zu erlösen, so hat er auch beide würdig erachtet im wahren Mönchthum seiner Genossenschaft mit sich zu vereinigen, dass dadurch sowohl den Männern, als den Frauen die Autorität dieses Gelübdes gegeben, und Allen die Vollkommenheit des Lebens, die sie nachahmen sollten, vorgestellt würde«. A. verweist auf die Mutter des Herrn und die h. Frauen des N. T., die der Welt entsagt und alles Eigenthum aufgegeben hätten, um allein Christum zu besitzen, nach dem Wort: »der Herr ist mein Erbtheil«. Wie fromm aber »diese seligen Frauen und in Wahrheit Nonnen«, Christo nachgefolgt, enthalte die h. Geschichte auf's genaueste. — Diess die exegetisch-biblische Begründung für jene seltsame Behauptung, dass Christus dem Mönch- und Nonnenthum die Form der Weihe gegeben habe. Zugleich lässt er es sich angelegen sein, die Ehre, welche diese frommen Frauen (Nonnen) bei Christo gehabt, darzustellen. Er führt Maria und Martha an; »den jene innerlich labte, den erquickte diese äusserlich in seiner Ermüdung«; besonders weitläufig die salbende Frau; »o welch' eine Würde der Frauen, ruft er aus, dass der Herr so Haupt wie Füsse nur von ihnen sich salben liess! O welch' ein Vorrecht des schwächeren Geschlechts, dass den höchsten Christus, der mit allen Salben des h. Geistes von der Empfängniss an geweiht war, nun auch ein Weib salbte und gleichsam mit sichtbarem Sakrament zum König

und Hohenpriester auch leiblich machte.... Christus selbst wird vom Weibe, die Christen werden von Männern gesalbt«. Auch die Frauen, sofern sie Zeuginnen des Todes und der Auferstehung Christi gewesen, hebt er hervor. »Wie sehr dem Herrn die Frauen stets ergeben waren, machte das Ende seines Lebens offenbar. Sie hielten unerschüttert bei ihm aus, als der Fürst der Apostel ihn verleugnete, als sein Liebling floh, als die übrigen Jünger sich zerstreuten; aber sie, die Frauen, konnte weder im Leiden, noch im Tode Christi Furcht oder Verzweiflung von ihm trennen«. Dafür aber seien sie zuerst durch die Engelerscheinung über die schon vollbrachte Auferstehung des Herrn vergewissert und getröstet worden, endlich hätten sie als die Ersten von Allen den Herrn gesehen und berührt, woraus man schliessen könne, dass diese h. Frauen »gleichsam Apostolinnen« den Aposteln vorgezogen worden seien. — Aus der apostolischen Zeit nennt A. »die Wittwen der Griechen«, denen Stephanus, der erste Märtyrer, mit einigen andern geistigen Männern »zum Hüter« gegeben worden sei; auch jenes Wort Pauli: »haben wir nicht auch Macht, eine Schwester, ein Weib mit umherzuführen, wie die andern Apostel«? deutet er, als ob derselbe hätte sagen wollen: »ist es nicht auch uns gestattet, Versammlungen heil. Frauen zu halten und mit uns zu nehmen, wenn wir predigend reisen, wie die übrigen Apostel, damit sie nämlich den Predigenden von ihrer Habe das zum Leben Nöthige bereiteten«? Auch vergisst er nicht »jene rechten Wittwen, von denen der Apostel an Timotheus schreibt: Ehre die Wittwen, welche rechte Wittwen sind«. Das zwar gibt er zu, dass die Apostel uns keinen Segensspruch zur Weihe der Mönche und Nonnen hinterlassen hätten; »aber die religiöse Lebensweise der Frauen wird schon durch ihren Namen angedeutet, da der Name Nonne eine Reine bedeutet«. — So viel als Beweis aus der apostolischen Zeit. Das eigentliche Klosterwesen habe dann in der Kirche seine Gestalt bekommen; als die Zahl der Frauen, wie der Männer gewachsen, die sich zu dieser religiösen Lebensweise bekannt, so hätten schon in den ersten Tagen der werdenden Kirche

Frauen, wie Männer »die Wohnstätten ihnen eigenthümlicher Klöster« besessen. Solche gottgeweihte Frauen seien das Anliegen der grössten Kirchenlehrer, eines Origenes, Ambrosius, Hieronymus gewesen; Gott selbst habe, wie gar angenehm Ihm die Weihe h. Jungfrauen sei, laut bezeugt, und als Zeugniss hiefür nennt A. unter Andern die h. Agathe, »welche die Menge des heidnischen Volkes, das sich unter ihren Schutz begab, mit ihrem Schleier gegen des schreckliche Feuer des donnernden Aetna deckte, und Leib und Seele vor der Gluth errettete«; — eine Gnade und Wohlthat, wie man von »keiner Mönchskutte« wisse, der solches je zu Theil geworden sei. Indem aber die Kirche das Nonnenthum organisirte, hätte sie, was schon Heiden und Juden gehabt, und zum Voraus entwickelt hätten, aufgenommen, aber »in eine höhere Form gegossen«. »Wer wüsste nicht, dass alle Stufen des geistlichen Standes, vom Thürsteher, bis zum Bischof, die Tonsur der Kirche selbst, die Quatemberfasten und das Opfer des Ungesäuerten, wie auch der Schmuck der priesterlichen Gewänder und einige Weihungen, oder andere h. Handlungen, von der Synagoge in die Kirche übergegangen sind? Wem sollte es entgangen sein, dass sie mit heilsamer Nachsicht nicht nur die Stufen weltlicher Würde bei Königen und Fürsten, manche bürgerlichen Gesetze und manche Bestimmungen der Philosophen unter den bekehrten Heiden beibehalten, sondern auch einige Stufen kirchlicher Würden, die religiöse Form der Enthaltsamkeit und körperlichen Reinheit von ihnen überkommen hat? Es ist ja bekannt, dass dort jetzt Bischöfe und Erzbischöfe den Vorsitz führen, wo sie ihre Priester und Erzpriester hatten, und dass die ehemals den Dämonen erbauten Tempel nachher dem Herrn geweiht und zum Andenken an Heilige benannt wurden. Wir wissen, wie bei den Heiden namentlich das Vorrecht der Jungfräulichkeit blühte, während ein Fluch des Gesetzes die Juden zur Ehe trieb«.

Ohne Zweifel lasen die Schwestern des Paraklet diese lange Epistel, von der wir einen kurzen Auszug gegeben haben, mit grosser Befriedigung; denn was nur immer zur

Ehre ihres Geschlechts und ihres Standes gesagt werden konnte, fasste sie in sich.

Den andern Theil der an ihn gerichteten Bitte erfüllte A. in einem folgenden Brief, dem 7., darin er der Heloïse und ihren Schwestern eine Art Ordensregel gibt, damit sie »durch das geschriebene Gesetz sicherer, als durch die Sitte, wissen, was zu befolgen ihnen gezieme«. Theils auf gutes Herkommen, theils auf Zeugnisse der Schrift, theils auf Vernunftgründe will er sich stützen, und diess Alles in Eins zusammen fügen, um den Tempel des Herrn, der sie seien, mit einigen herrlichen Bildern zu zieren, und mit den abgepflückten Blumen die Lilien ihrer Keuschheit zu schmücken. In diesem Briefe — er ist noch breiter, als der erste — geht A. nicht auf alle Wünsche der Aebtissin des Paraklet ein. Zwischen ihnen und der Strenge Benedikts halten seine Vorschriften die Mitte. Keuschheit, Armuth, Schweigen sind ihm die Grundsäulen ihres klösterlichen Lebens. Sieben Schwestern bestimmt er für die einzelnen Aemter: Aebtissin (Diakonissin), Pförtnerin, Küchenmeisterin, Kleidermeisterin, Krankenwärterin, Sangmeisterin, Sakristanin, deren Obliegenheiten er genau spezialisirt. An der Spitze steht die Aebtissin — Diakonissin nennt er sie. Sie soll in Wandel und Gelehrsamkeit vor den Uebrigen sich auszeichnen, und von einem Alter sein, »das die Reife der Sitten verspricht«. Doch ist die wissenschaftliche Bildung kein wesentliches Erforderniss. Immer aber, wenn nicht eine besondere Nothwendigkeit hiefür ist, soll man vermeiden, aus vornehmen Geschlechtern die Vorsteherin zu wählen, weil solche zu leicht stolz werden, und durch die Ihrigen das Kloster in Abhängigkeit und Schaden bringen könnten. Sie hat über Alle und Alles zu wachen, soll aber nicht besser, oder weichlicher leben, als jede andere Nonne, nicht absonders essen oder schlafen, sondern Alles gemeinsam mit den Andern haben und thun. Alle äusseren Angelegenheiten sollen Mönche besorgen, oder Laienbrüder. So habe der Herr seiner Mutter zur Fürsorge für ihr zeitliches Dasein den Johannes gegeben, so die Apostel die sieben Diakonen auch für die armen Frauen. Für die äusseren

Arbeiten seien die Laienbrüder, für die Messe die Mönche. Darum wünscht A. neben einem Frauenkloster auch ein Mönchskloster, wie zu Alexandrien unter dem Evangelisten Markus; — doch mit der gehörigen Vorsicht. Die Mönche sollen keinen Zutritt haben zu den Frauengemächern; die Diakonissin selbst darf sich mit dem Abt nur unterreden in Gegenwart zweier oder dreier geprüften Schwestern, und nicht zu häufig, und auch dann nur kurz. Keine der Schwestern darf den Umkreis der Klostermauern verlassen; dagegen besorgen sie alle innern Angelegenheiten: das Kochen, Waschen, Backen, die Pflege des Geflügels; auch die Kleider, auch die der Brüder, sollen von ihnen verfertigt werden. — Die Sigristin hat die Aufsicht über das Gotteshaus, sorgt für die Hostien, die h. Geräthe, für die Lichter, für die Uhr, das Läuten. Sie muss besonders in der Zeitrechnung und im Mondenwechsel bewandert sein, um darnach die Zeit des Gottesdienstes regeln zu können. — Die Sangmeisterin steht dem Chor vor, leitet den Gottesdienst, gibt Unterricht im Singen, Lesen, Schreiben, ist Bibliothekarin. Sie muss wissenschaftlich gebildet sein und vorzüglich Musik verstehen. Sie vertritt die Stelle der Diakonissin, wenn diese mit andern Dingen beschäftigt ist. — Die Krankenwärterin besorgt die Kranken, ihre Speisen, Bäder, oder was sie sonst bedürfen. Fleisch darf ihnen nicht verweigert werden, ausser an Fasttagen, oder Fastenzeiten. Sie soll etwas Medizin verstehen, im Aderlass geübt sein, damit man nicht einen Mann rufen muss. Auch für Betstunden und die h. Kommunion muss bei den Kranken gesorgt werden, für die letzte Oelung bei den Sterbenden; diess durch die Mönche. Das Krankenhaus muss desshalb so eingerichtet sein, dass die Mönche leicht kommen und gehen können, ohne die Schwesterversammlung zu sehen, oder von ihr gesehen zu werden. Wenn die Kranke am Sterben ist, so wird diess durch ein Zeichen der Glocke verkündet, auf dass alle übrigen Schwestern herbeieilen und um die Sterbende beten. — Die Kleidermeisterin sorgt für Alles, was zum Anzug und zur Beschuhung gehört, so wie für alles Leinenzeug und die Verarbeitung. Von dem Verarbeiteten

theilt sie jeder Schwester nach Bedürfniss aus. — Die Küchenmeisterin hat die Sorge für alles, was zum Lebensunterhalt gehört, über Vorrathskammer, Küche, Speisesaal, Mühlen, Bäckerei, Küchengärten u. s. w. — Das Amt der Pförtnerin ist das letzte. Sie muss bejahrt, verständig, bescheiden sein, um Antworten empfangen und geben, und beurtheilen zu können, wer und wie aufzunehmen ist. — So viel über die »Offizialen«. — Das Oratorium mit seinen Geräthen soll einfach sein: nichts Goldenes und Silbernes darin, nur ein silberner Kelch, oder nach Bedürfniss mehrere. Gehauene Bildsäulen verbietet A.; nur auf dem Altar duldet er ein Kreuz von Holz, geschmückt mit dem Bild des Erlösers. — Im Gottesdienst soll nur aus »einer authentischen« Schrift, zumal aber aus dem alten oder neuen Testament vorgelesen, oder gesungen werden. Beide sind so in Lektionen abzutheilen, dass sie in der Kirche jährlich ganz gelesen werden. Die Erklärungen der biblischen Bücher, oder die Reden der Kirchenlehrer, oder andere erbauliche Schriften sollen bei Tisch und im Kapitel vorgelesen werden. — Dreimal wenigstens soll die ganze Schwesterschaft jährlich kommuniziren, Ostern, Pfingsten und Weihnacht; zu dieser Kommunion sollen sie sich so vorbereiten, dass sie drei Tage vorher zur Beichte und Absolution gehen, drei Tage bei Brod und Wasser fasten. — Die Lebensart sei einfach. Keine Speise ist zwar verdammlich, aber manche schädlich; der Wein besonders. Doch will A. ihn den Frauen gestatten, wenn man wenigstens den vierten Theil Wasser hinzuthut. So löscht er den Durst, ist er der Gesundheit zuträglich, und verliert seine schädliche Einwirkung. — Fleisch gestattet er auch, doch nur einmal im Tage, ohne Gemüse dazu, und nur dreimal in der Woche. So oft kein Fleisch da ist, verwehrt er nicht zweierlei Gemüse, noch auch Fische. In Allem indess Mass. »Was nützt Enthaltsamkeit von Wein und Fleisch, wenn man das Uebrige in allem möglichen Ueberflusse geniesst«? Von der Herbstnachtgleiche bis Ostern reicht wegen der Kürze der Tage Eine Hauptmahlzeit hin. — Einfach, wie die die Speise, sei die Kleidung. Kein Tuch kleidet so

sehr eine Nonne, als das schwarze; die Jungfrauen, die das Gelübde abgelegt, sollen ein weisses Kreuz — von weissem Zwirn gestickt — in ihrem Schleier tragen, auf der Scheitel des Haupts, damit Jeder sie erkenne als Bräute des Herrn, und Keiner einen allzufreien Blick auf sie richte. Die Schleier sollen nicht von Seide, sondern von gefärbter Leinwand sein. Die Regel schliesst A. mit der Ermahnung zu einer steten, gewissenhaften und gründlichen Lektüre der h. Schrift.

Ob diese Regel den Schwestern des Paraklet genehm war? Man sollte wohl meinen, schon aus Ehrfurcht vor dem Stifter ihres Klosters. Die Archive des Paraklet enthalten aber, am Ende dieses Abälard'schen Briefes angefügt, eine Regel, welche man für das Werk der Heloïse, oder vielmehr für die Regel hält, die sie selbst eingeführt habe. Es ist nahezu die Regel Benedikts nach den allgemeinen Statuten des Prämonstratenser Ordens. Dann wäre Heloïse allerdings noch hinausgegangen über Abälard, um eine völlige Tochter Benedikts zu werden. Denn da ist z. B., und diess scheint das Wichtigste, alles Fleisch untersagt.

Auf die geistige und geistliche Beschäftigung, auf die er schon am Schlusse seines letzten Briefes gedrungen, kam A. in einem folgenden Schreiben, das an die Nonnen des Paraklet im Allgemeinen gerichtet ist, wieder zurück. Er verlangt darin Studium der alten Sprachen, des Lateinischen, Griechischen, Hebräischen, über welche Grund- und Hauptsprachen er allerhand zu sagen weiss. Er dringt darauf besonders aus dem Grund, dass sie das Wort Gottes aus der Quelle schöpfen könnten, und »glücklich« nennt er die Seele in solcher Beschäftigung. Er erinnert zu ihrer Ermunterung an die alten Beispiele: an Paula, Eustochion und andere — Jungfrauen, Wittwen, selbst v e r h e i r a t h e t e Frauen. Wie vielmehr denn sie! Auch hätten sie ja nicht nöthig, weit zu gehen, Vieles aufzuwenden; eine Lehrerin hätten sie ja in ihrer Mutter, »für Alles genügend, ein Vorbild der Tugenden, wie der Wissenschaft, nicht nur des Lateinischen, sondern auch des Griechischen und Hebräischen nicht unkundig, allein zu dieser Zeit unter allen (Frauen) im Besitze der Kenntniss dieser drei Sprachen«. Auch darum, wenn

sie es nicht thäten, hätten sie um so weniger Entschuldigung, als sie in Handarbeit weniger, als die Mönche, sich abarbeiten müssten und könnten; und um so nothwendiger sei es für sie, als sie sonst bei ihrer Musse und der Schwachheit ihrer Natur um so leichter in Versuchungen fallen könnten. Und welch' ein Gewinn und Ruhm dann das für sie wäre! »Schon längst ist das Studium der fremden Sprachen, und mit der Vernachlässigung die Kenntniss derselben bei den Männern verloren gegangen. Was wir in den Männern verloren haben, sollen wir in den Weibern wieder gewinnen; und zur Verdammung der Männer und zum Gericht über das stärkere Geschlecht soll wieder die Königin von Osten die Weisheit des wahren Salomon in euch suchen«. Er geht hierin, wie er es geradezu sagt, auf Hieronymus zurück und ganz mit diesem Vater; es scheint überhaupt, als ob er, nachdem er das Verhältniss mit H. in der alten Weise gebrochen, es nach dem Verkehr des Hieronymus mit einer Paula oder Marzella umbilden, zu demselben spiritualisiren wollte. Darin fand auch wohl sein Gewissen, das einerseits nicht brechen, anderseits nicht das alte wiederherstellen wollte und konnte, die meiste Beruhigung; und etwaige Eitelkeit, die menschlicher Weise noch mit unterlaufen konnte, fand zugleich eine Weihe in dem edlen Zwecke, den er mit Heloïse und ihren Schwestern beabsichtigte und erreichte.

Fort und fort blieb er in diesem geistlich-wissenschaftlichen Verkehr mit den Bewohnern des Paraklet, und seiner Heloïse insbesondere. Wir finden unter seinen Schriften einen Panegyrikus auf den h. Stephanus, den er ihnen zusandte. Für seine Heloïse verfasste oder sammelte er jenes Buch von Hymnen und Sequenzen, um das sie ihn gebeten hatte. Für sie sammelte er auf ihre Bitte seine Homilien oder Predigten, die er theilweise in der Kapelle des Paraklet gehalten haben mochte, und begleitete sie mit einigen Worten der Widmung. Heloïse mit ihren Schwestern nahm diesen geistlich-wissenschaftlichen Verkehr mit Eifer auf. Eines Tages sandte sie ihm eine Sammlung von 42 Fragen über diesen und jenen Punkt der Schrift, und bat um Aufschluss.

Sie sind theilweise von wenig Belang und sehr spitzfindig. A. versäumte nicht zu antworten. Auf Bitten der Heloïse schrieb er auch über das Sechstagewerk.

Der letzte Brief ist aus der tragischen Periode, mit der sein Leben schliesst. Er sieht sich verkannt und verdammt. Sein Herz drängte ihn, wie vor der Oeffentlichkeit, so vor seiner Heloïse, sich und seinen Christenglauben zu rechtfertigen. Zwar konnte er wohl keinen Augenblick fürchten, dass auch sie ihn verkenne. Dafür wusste er sie zu freien Geistes, zu treuen Herzens. Aber Heloïse stand schon hoch in der Kirche; und es sollte die Welt wissen, dass sie noch zu einander stünden: sie zu ihm, er zu ihr. Auch war es gewiss ein Bedürfniss seines tief ergriffenen Gemüths, seine Klagen und seine Rechtfertigung in den Schooss derjenigen auszugiessen, die, wie er es wusste, ihn jederzeit am besten verstanden hatte. »Meine Schwester Heloïse, schreibt er ihr, einst mir Geliebte in der Welt, jetzt Geliebteste in Christo! Die Logik hat mich den Leuten verhasst gemacht; verkehrt, wie sie sind, und verkehrend sagen sie, deren Weisheit ist, Andere zu verderben, ich sei ganz vorzüglich in der Logik, aber in Paulus hinke ich nicht wenig. Und indem sie die Schärfe meines Geistes rühmen, sprechen sie mir die Reinheit des christlichen Glaubens ab, weil, wie mir scheint, sie mehr durch ihr Vorurtheil, als durch die Erfahrung sich leiten lassen. So aber will ich nicht Philosoph sein, dass ich gegen Paulus ausschlage, nicht so Aristoteles sein, dass ich von Christo ausgeschlossen werde. Denn es ist kein anderer Name unter dem Himmel, in dem ich selig werden will. Ich bete Christum an, der zur Rechten des Vaters herrscht; ich umfasse mit den Armen des Glaubens ihn, der in jungfräulichem Fleische, angenommen vom h. Geiste, Glorreiches wirkt in Kraft von oben. Und auf dass die zitternde Sorge und alle Zweifel aus dem Herzen deiner Brust verbannt werden, so halte das von mir fest, dass ich auf jenen Felsen mein Gewissen gegründet habe, über welchem Christus seine Kirche erbaut hat. Die Inschrift dieses Felsen will ich dir kurz angeben«. Und nun folgt sein Glaubensbekenntniss (s. S. 73). — Wie musste H., um den menschlichen Aus-

druck »stolz« zu brauchen, stolz sein auf diese innere Zuversicht und ungebrochene Stärke des Mannes, an den sie ihr Leben lang hinaufgeschaut hatte. Vollendet musste sich diese Stimmung fühlen durch den Brief des ehrwürdigen Peter von Clugny, der ihren seligen Abälard ihr in seinen letzten Zeiten, nach diesem Sturme, so recht wie im stillen Hafen angelandet, so recht wie von allen guten Geistern umgeben und getragen darstellte.

Betrachten wir aber noch Heloïsen in ihrem Leben und in ihrer Stellung als Aebtissin des Paraklet, so weit die dürftigen Nachrichten Aufschluss geben. Es ist eine hohe Stellung, die sie inne hat. War sie in der ersten Periode ihres Lebens durch ihre Liebe schon ein Denkmal der Bewunderung ihrer Zeit geworden, so ist sie jetzt, in ihrem späteren Leben, in anderer Weise dasselbe geworden durch ihre Frömmigkeit und Wissenschaftlichkeit, und der Ruf des Klosters und der hochwürdigen Aebtissin drang durch ganz Frankreich und über Frankreich hinaus.

Hugo Metellus, sonst ein Gegner Abälard's, schrieb an sie in einem Tone, der ganz panegyrisch gehalten ist. In seinem Briefe hebt er unter ihren Talenten besonders das der Dichtkunst heraus, und scheint ihr die Erfindung einer neuen Art von Versen zuzuschreiben. H. antwortete; worauf Metellus erwiederte, ihre Einsicht finde er noch grösser, als der Ruf verkündigt habe, ihre Feder übertreffe oder gleiche doch derjenigen der Doktoren. So hoch scheint H. bereits gestanden zu haben, dass dieser Mann vielleicht dachte, Ruhm sich zu erwerben, wenn er sie lobete und in einer Korrespondenz mit ihr stände. Aber selbst ein Bernhard stand mit ihr in Verhältniss und konnte ihr wenigstens seine Achtung nicht versagen, ein so erbitterter und leidenschaftlicher Gegner von Abälard er auch war. Wir wissen wenigstens, dass er eines Tages den Paraklet besuchte. Vermuthlich war es für ihn, um das Geringste zu sagen, nicht ohne Interesse, eine Frau, eine Aebtissin von diesem Namen zu besuchen; H. selbst und ihre Schwestern sahen seinem Besuche mit Verlangen entgegen. Die Entfernung war ohnedem nicht so gross. Mit grossen Ehren wurde er

empfangen, und er selbst »stärkte die Schwestern durch seine heiligen Ermahnungen«. Nur dass er hörte, wie die Schwestern im Gebet des Herrn statt um tägliches Brod, um supersubstanzielles Brod bitten, wie es von A. war eingeführt worden, bemerkte er als eine rügenswerthe Neuerung. Man sieht, an H. wagte sich nicht der Hass oder Neid; und noch viel weniger wagte man es, sie in das Schicksal ihres (einstigen) Mannes zu verflechten, und diess spricht zum nicht geringsten Theile für die hohe Weiblichkeit ihres Wesens. Es scheint auch fast, »als hätten ihre Zeitgenossen in der Bewunderung für sie gewissermassen wieder gut machen wollen, was sie an ihrem unglücklichen Gatten vergangen hatten«. Wahrhaft von gegenseitiger Hochachtung durchdrungen und beide ehrend war aber das Verhältniss Heloïsens zu Peter dem Ehrwürdigen. Die Briefe, die jene an diesen richtete, sind leider (bis auf einen) nicht mehr vorhanden; sie verlangen wahrscheinlich Aufschluss über A's. letzte Lebenstage. Der Abt von Clugny entsprach diesem Wunsche auf's bereitwilligste. »Denn, schreibt er, in Wahrheit fange ich nicht jetzt erst an, dich zu lieben, die du mir schon seit langem her werth gewesen bist. Ich hatte noch nicht die Grenzen des jugendlichen Alters überschritten, als der Name zwar nicht deiner Religiösität, aber deiner edlen und löblichen Studien mir durch den Ruf bekannt wurde. Da hörte ich, dass ein Weib, obwohl noch nicht von den Banden der Welt gelöst, der Wissenschaft, was so selten ist, und dem Studium der weltlichen Weisheit grossen Fleiss widme, und nicht durch die Vergnügungen der Welt, durch Scherz und Genüsse von diesem nützlichen Vorhaben abgezogen werden könne. Und während fast die ganze Welt in verabscheuenswürdiger Gleichgültigkeit gegen diese Uebungen blieb, und der Fuss der Weisheit, ich sage nicht, beim weiblichen Geschlecht, sondern selbst bei Männern, kaum hatte, wo er auftreten konnte, hast du durch deinen Eifer nicht bloss alle Frauen, sondern beinahe alle Männer überwunden. Bald aber, als nach den Worten des Apostels, es dem Herrn gefiel, der dich von Mutterleibe ausgesondert hat, dich durch seine Gnade zu berufen, hast du in viel

bessere Wissenschaften deine früheren Studien umgewandelt, und für Logik das Evangelium, für Physik den Apostel, für Plato Christum, für die Akademie das Kloster, jetzt erst ganz und wahrhaft ein philosophisches Weib, erwählet«. Diess und Anderes schrieb ihr Peter; »wahrhaftig nicht schmeichelnd, sondern ermahnend, auf dass du das grosse Gut, in dem du schon längere Zeit bestanden, zu erhalten um so eifriger seiest, und auch jene frommen Schwestern, die mit dir dem Herrn dienen, nach der dir von Gott verliehenen Gnade durch Wort und That anfeuerst.... Du bist zwar eine Schülerin der Wahrheit, aber du bist auch in deinem Amte eine Lehrerin der Demuth«. Er kann den Wunsch nicht unterdrücken, sein Clugny möchte sie doch einmal gehabt haben. Er meint das Frauenkloster Marcigny, in der Nähe von Clugny, unter der Leitung des Abtes von Clugny stehend. Was ihnen aber die göttliche Vorsehung in Bezug auf sie verweigert habe, das sei ihnen doch vergönnt worden in »Meister Peter (Abälard), den oft und stets von uns mit Ehren zu nennenden Diener und wahrhaften Philosophen Christi«. An ihm, den der himmlische Rathschluss in seinen letzten Jahren nach Clugny geführt habe, hätten sie ein Geschenk erhalten, »theurer, als alles Gold und Edelstein«.

Das ist der Brief, dessen wir oben erwähnten. Er benachrichtigt H. von dem Tode ihres A. Wenn man diese Nachrichten nicht lesen kann ohne tiefe Rührungen, was muss erst H. empfunden haben! Man kann es ahnen; Nachrichten hat man keine; sie lebte in einem tiefen äussern Stillschweigen; seit Jahren hatte sich dieses Herz der Welt verschlossen und zeigte sich nur Gott. Ihr bleibender Trost waren wohl die Worte, die ihr Peter am Schlusse zurief: »Ihn, ehrwürdige und im Herrn geliebteste Schwester, dem du nach der fleischlichen Verbindung mit um so stärkeren, als besseren Banden göttlicher Liebe angehangen, und mit dem und unter dem du Gott lange Zeit gedient hast, ihn erwärmt jetzt Gott statt deiner, oder wie dein anderes Selbst in seinem Schoosse und bewahrt ihn dir, wenn der Herr kommt, und die Stimme des Erzengels und die Drommete

des vom Himmel herabsteigenden Gottes erschallt, durch seine Gnade ihn dir wieder zurückzugeben. Sei also im Herrn seiner eingedenk, und empfehle auch, wenn es dir gefällt, den frommen Schwestern, die mit dir dem Herrn dienen, die Brüder und Schwestern unserer Gemeinschaft, die überall nach ihrem Vermögen demselben Herrn dienen, dem auch du. Lebe wohl« !

A. ward begraben in der Kapelle des Klosters S. Marcel. Aber lange vor seinem Tode hatte er, wie wir wissen, in einem Briefe an H. den Wunsch ausgesprochen, es möchten dereinst im Paraklet seine Gebeine ruhen. Diess in's Werk zu setzen, war die letzte süsse Pflicht Heloïsens; und der Abt von Clugny entsprach ihrem Wunsche. Er liess die sterblichen Ueberreste A's. heimlich und ohne Wissen der Mönche aus S. Marcel heben und in den Paraklet bringen. Er selbst begab sich persönlich dahin, den 16. November, feierte die Messe, und hielt im Kapitel eine Denkrede, in welcher er die Aebtissin und ihr Kloster mit Lobsprüchen überhäufte. Auch gewährte er dem Kloster das Benefizium von Clugny (er versprach, die Nonnen in die Gebete des Klosters aufzunehmen, und die H. insbesondere), 300 Messen für sie durch seine Mönche dreissig Tage lang nach ihrem Tode lesen zu lassen, und diess versprach er ihr mit seinem Siegel versehen schriftlich zuzustellen. — Diess Alles entnehmen wir einem Briefe, in dem H. bald darauf dem Abte für diese Zeichen der Liebe, die er ihr erwiesen, dankt. Es ist diess der einzige Brief Heloïsens, der aus dieser Korrespondenz mit Peter uns erhalten ist. In demselben bittet sie ihn um zwei neue Liebeserweisungen; die erste ist, ihr die Absolution A's. in einem mit seinem Siegel versehenen Aktenstücke zuzusenden, damit sie (nach der Sitte der Zeit) über seinem Grabmal aufgehängt werde; die andere betrifft ihren Sohn, Astrolabius; er möchte sich für ihn bei dem Pariser oder sonst einem Bischofe um eine Präbende verwenden. Peter zögerte nicht mit seiner Antwort, in der er seine Freude ausdrückt, dass sein flüchtiger Besuch im Paraklet noch in so treuem Gedächtnisse stehe. Er erfüllt ihre Bitte in Bezug auf die Messe und die Absolution Abälard's.

Was den Astrolabius anlange, »ihren und seinen Sohn«, so wolle er alles Mögliche thun; doch sei es schwierig, denn »bei Verleihung von Präbenden wissen die Bischöfe allerhand Ausflüchte«.

An A's. Grabmal ward nun die folgende Absolution aufgehängt: »Ich, Peter, Abt von Clugny, der den Peter A. in das Kloster Clugny aufgenommen, und dann seinen heimlich weggebrachten Leib der Aebtissin Heloïse und den Nonnen des Paraklet übergeben habe, spreche ihn im Namen des allmächtigen Gottes und aller Heiligen kraft meines Amtes von allen seinen Sünden frei«.

Heloïse überlebte A. noch um 21 Jahre. Den 16. Mai 1164, an einem Sonntage, starb sie, nach dem Nekrologium des Paraklet. Wie alt sie geworden, weiss man nicht genau, da man Tag und Jahr ihrer Geburt nicht kennt, doch ist eine Tradition, sie sei ungefähr gleich alt geworden, wie A. Ein Grab, oder doch Eine Krypte, umschloss beide, wie H. es gewünscht hatte. Drei Jahrhunderte nachher wurden ihre Gebeine in dem Chor der grossen Klosterkirche beigesetzt; noch später, 1630, liess Marie von Rochefoucauld, die 23. Aebtissin, sie in die Kapelle der Dreieinigkeit bringen, und von der letzten Aebtissin wurde ein Grabmal darüber errichtet. Die französische Revolution, welche die Stiftung des Paraklet aufhob, verschonte doch den Sarg, der die Asche der beiden Liebenden umschloss. Jetzt, nach manchen Hin- und Herzügen, ruhen beider Gebeine auf dem Kirchhofe Père Lachaise in demselben steinernen Sarge, in dem A. zuerst unter den Gewölben der Kirche von S. Marcel beigesetzt worden war. Darüber erhebt sich ein Grabmal, aus den Resten des Klosters des Paraklet und einer alten Kapelle von S. Denis, in einem gesuchten Baustyl — ein Werk des Alexander Lenoir. —

Heloïse hat sich selbst gezeichnet. »Liebe ist die Substanz ihres Wesens«: die ganze menschliche, weibliche Liebe nach ihrer Höhe und Tiefe, Breite und Länge. Selten ist wohl ein Sterblicher so geliebt worden, wie A. von H., die er ganz sein eigen nennen konnte, und die wie weiches Wachs in seinen Händen war. Und in dieser

vollen, steten, selbstsuchtlosen Liebe steht sie hoch über Abälard. Mit dieser Liebe geht zugleich ein Wahrheitssinn zur Seite, der alle Schleier und Hüllen abwirft. Es ist wahr, »sie enthüllt die geheimsten Falten des Herzens mit einer wundersamen Mischung christlicher Demuth und fast antiker Einfalt, die in ihrer grossen Seele mit der Gluth romantischer Liebe zusammentrifft«; und man hat schon Anstoss genommen an dieser Naivität, mit der sie auch ihre sinnliche Liebe geschildert hat. Aber »nicht die antike Nacktheit einer Götterstatue, sondern die verschleierte Lüsternheit ist das Unsittliche«; und eben H. ist zu gross für jede Unwahrheit. Ihr G e i s t ist ihrem Gemüthe ebenbürtig; ihre wissenschaftliche Bildung ging zwar ganz in den Bahnen der Zeit, überragte aber die Meisten der Zeitgenossen an Reichthum und Fülle. Wie weit ihre Kenntniss des Griechischen und Hebräischen gereicht, darüber fehlen alle Dokumente. A. bekanntlich, der ihr diese Kenntniss zuschrieb, konnte darüber nicht urtheilen, da er selbst kaum nur das Griechische und Hebräische in seinen ersten Elementen kannte; aber in den lateinischen Klassikern, wie in den Kirchenvätern, von denen sie eine Masse Aussprüche zitirt, ist sie sehr bewandert. Aus der Bibel führt sie vornehmlich paulinische Sätze an. Ihre Schreibart ist edel, feiner, als diejenige Abälard's, ihre Wendungen sind überraschend.

Dieses Herz, das immer lieben muss, so lange es schlägt, mit diesem Geiste, der durch alle Hüllen hindurch nur auf die Sache, auf die Wahrheit geht, war, wenn eines, angelegt darauf, in die ewige Liebe Gottes einzumünden, darin es allein Ruhe finden konnte, und im göttlichen Lichte sich zu sonnen, gleich Augustin, mit dem H. ebendarum manche natürliche Aehnlichkeit hat. Solche unendliche Liebe, möchte man sagen, habe auch allein Gott verdient. Und ist diess, fragt man, auch das Ende ihrer Prüfungen und Führungen gewesen? Die Antwort ist schwer, schon weil die Nachrichten so sparsam sind. Gewiss hatte es H. schwerer, als Augustin, mit ihrer Vergangenheit zu brechen; denn ihre Liebe war nicht so fleischlich, nicht so selbstsüchtig, wie es die Augustins gewesen ist in der ersten Periode seines

Lebens; sie hatte darum mehr Gewalt über sie, und auch mehr Recht, bis in die spätesten Jahre hinübergetragen zu werden. Aber es kann sich ja alle irdische und Kreaturenliebe in der Gottesliebe und durch sie verklären, und jene kann in dieser auch ihre ewige, bleibende Stellung und ihre Weihe finden, ohne dass von Nöthen wäre, dass sie über Bord geworfen würde, als stünden beide zu einander in einem unversöhnbaren Gegensatz. Ob H. zu dieser Einsicht und zu diesem Leben gekommen ist? Die Gedanken der Zeit waren nicht dafür, wie schon das christliche Alterthum beide mehr einander entgegenzustellen pflegte, so dass, wer Gott dienen wollte, die Welt floh. Den Stachel dieser falschen Idealität, die im Klosterleben kulminirte, hat H. allerdings empfunden, ohne ihn nehmen zu können. Sie war einmal im Kloster, ohne ihren Willen, ohne innern Beruf; aber sie konnte es nicht verlassen. In anderer, in reiferer Zeit, in späteren Jahrhunderten hätte sie darum viel eher, viel leichter zu einer völligen Harmonie ihres Lebens und ihrer Liebe gelangen können. So aber gelangte sie, wie es uns scheint, mehr zu der Frömmigkeit in der Gestalt einer prägnant klösterlichen, in der sie die Wogen ihres Herzens eindämmte, die sie darüber hinspielen liess. Wir merken diess an einzelnen Zügen; einmal aus der Bitte an Peter den Ehrwürdigen, sein Versprechen, nach ihrem Tode 30 Messen für sie lesen lassen zu wollen, ihr doch ja schriftlich zukommen zu lassen; so viel schien ihr daran zu hangen; auch an der Regel, wenn sie anders von ihr ist, die im Paraklet später eingeführt wurde. Doch aber zeigt sich in ihr wieder viel hoher, freier, evangelischer, paulinischer Geist, der in einzelnen Aeusserungen durchbricht.

Innozenz III.

»Unser Mund soll nicht gebunden, sondern offen sein gegen Alle, auf dass wir nicht nach den Worten des Propheten stumme Hunde seien, die nicht zu bellen wagen. Daher vollziehen wir nur die Pflicht und Schuld unsers Hirtenamtes, wenn wir bitten, zurechtweisen, schelten; und nicht bloss gewöhnliche Menschen, sondern Kaiser und Könige, es sei zu rechter Zeit oder zur Unzeit, zu dem hinzuführen suchen, was dem Willen des Herrn wohlgefällig ist. Denn in dem seligen Petrus sind uns die Schafe Christi anvertraut, und wenn der Herr zu ihm sagte: weide meine Schafe, so hat er nicht unterschieden zwischen diesen und jenen.«

Innozenz an Kaiser Alexius.
Gesta: 63.

Das 13. Jahrhundert ist der Höhepunkt der Kirche des Mittelalters.

Es genügt an den Namen Innozenz III., Franziskus von Assisi, Thomas von Aquino.

In Innozenz kulminirt die Kirche (als Hierarchie) und das Papstthum, wie es sich im Mittelalter (II. Bd. 1. Abth. S. 234) entwickelt hatte.

Lothario, aus dem römischen in Anagni und Segni begüterten Hause der Conti, — Trasmundo hiess der Vater, Klaricia die Mutter —, geboren 1160 oder 1161, gebildet in Rom, Paris und Bologna, in der Theologie und in dem kanonischen Rechte, durch günstige verwandtschaftliche Verbindungen schon in frühen Jahren mit kirchlichen Würden

bekleidet, 30 Jahre alt bereits zum Kardinal-Diakon ernannt durch Klemens, seinen mütterlichen Oheim, wurde, erst 37 Jahre alt, nach dem Tode Cölestins III., und so recht im Gegensatze zu diesem, seinem Vorgänger, der in seinem 85. Jahre gewählt worden war, gleich an dessen Todestage, den 8. Januar 1198, durch einmüthige Wahl der Kardinäle, der Jüngste unter Allen, in voller, männlicher Kraft stehend zum Papste gewählt.

Im Bewusstsein menschlicher Unvollkommenheit und Unzureichenheit zu dem Amte, welches in seinen Augen weit über alle andern menschlichen Aemter reichte, fühlte er sich im ersten Augenblicke zwar übernommen, — und wie hätte er nicht sollen? Doch im Vertrauen »auf den, der das Niedrige ansieht«, und um durch längeres Widerstreben keinen üblen Schein auf sich zu laden, trat er die hohe Stellung an, in der »der Herr seinen Knecht über sein Gesinde setzte, dass er als ein kluger und getreuer Knecht demselben Speise reiche zu seiner Zeit«.

Innozenz III. — unter diesem Namen bestieg er den päpstlichen Stuhl — ordnete sofort seinen eigenen Haushalt und beschränkte ihn auf »bescheidene Anständigkeit«; zugleich erliess er, »denn unter allen Seuchen war ihm die Verkäuflichkeit die verhassteste«, die nöthigen Verordnungen gegen die Verkäuflichkeit und Habgier der päpstlichen Beamten, die zum Sprüchwort geworden war. Er setzte die Gebühren für die Schreiber und Ausfertiger der Bullen fest; sonst sollte kein Angestellter der Kurie etwas fordern dürfen; freiwillige Gaben dürfe man annehmen; — ein Beschluss, von dem es sich leider zeigte, dass er, wie so viele, mehr auf dem Papiere stand als Wirklichkeit wurde. I. selbst lebte »einfach wie Cincinatus«, obwol er ein guter und strenger Finanzmann war.

Der nächste Gedanke, den I. als Papst und Italiener zu verwirklichen suchte, in Benutzung der Rathlosigkeit, in der sich die Kaiserlichen nach Heinrichs VI. unerwartetem Ableben befanden, war: den unmittelbaren Boden, von wo aus er als Oberhaupt der Kirche, ja, wie er seine Stellung auffasste, der gesamm-

ten Christenheit, zu den Fürsten und Völkern reden, über Alle wachen und walten und Alles in höchster Instanz ordnen und leiten sollte, sich zu sichern, um auch in politischer Selbständigkeit und Unabhängigkeit dazustehen, und nicht von Andern abhängig sein, vielleicht sogar Schutz bei ihnen suchen zu müssen. Darum war es eine seiner ersten und bleibenden Bestrebungen, seine weltliche Herrschaft, »Skt. Peters Eigenthum in Italien«, den »Kirchenstaat«, — Länder, auf die der Papst kraft der »damals schon lange verfälschten« Schenkung Karls des Grossen und seiner Nachfolger, und kraft der Mathildischen Erbschaft einen Anspruch machte, die aber das hohenstaufische Haus als zum »Reiche« gehörig erachtete und theils unmittelbar, theils durch Belehnung an kaiserliche Vasallen besetzt hielt, wieder herzustellen, zu befestigen und auszudehnen und die Deutschen aus (Mittel-)Italien zu verdrängen. Mit Rom begann er, dessen stets schwankende politische Zustände und verschiedenartige Elemente wir aus Arnold von Brescia haben kennen lernen (II. Bd. 1. Abth. S. 735). Gleich am Tage nach seiner Weihe forderte er dem kaiserlichen Präfekt der Stadt den Eid der Treue ab; dann verdrängte er den unabhängigen Senator (das Haupt der Munizipalität) und liess einen andern einsetzen, der das Amt nicht mehr Namens des Volkes, sondern des Papstes verwaltete, um »wie in dem Präfekten die letzte Spur kaiserlicher Uebermacht, so in dem Senator diejenige der Unabhängigkeit der Römer verschwinden zu lassen«. Sodann stellte er auf den Landschaften der nähern Umgebung (der Seeküste und Sabine) die päpstliche Autorität her. Doch das genügte ihm noch nicht. Er wandte sich gegen die Marken und verdrängte aus ihnen den kaiserlichen Vasallen, die Deutschen, Markwald von Anweiler, »Herzog von Ravenna und der Romaniola, Markgraf der ankonitanischen Mark und von Molise«, und Konrad von Lützenhard aus Spoleto und Assisi. Von dieser durch den Papst eingeleiteten und beförderten Bewegung gegen die Gewaltherrschaft der Deutschen ergriffen, bildete nun auch Tuszien, dessen Herzog Philipp gewesen, das ghibellinische selb-

ständige Pisa ausgenommen, (über welches desshalb vom Papste der Bann ausgesprochen wurde), nach dem Vorbilde der lombardischen Städte, die nicht lange darnach (grossentheils) ebenfalls ihr Bündniss erneuerten, eine Eidgenossenschaft, einen »guelphischen« Bund, welchen Innozenz nach anfänglicher Weigerung, weil es ihm schien, es seien die Rechte der römischen Kirche, die auf einen ziemlichen Theil des Landes in Folge des Mathildischen Vermächtnisses Anspruch machte, nicht gewahrt worden, mit Vorbehalt seiner Rechte und als unter seiner Oberleitung stehend, sanktionirte.

Auch in Unteritalien und Sizilien kamen die Verhältnisse dem Papste ganz entgegen. Kaiser Heinrich VI. hatte durch seine Vermählung mit Konstantia, der Normannin, zugleich das sizilische Reich gewonnen, das das heutige Neapel in sich schloss; und durch diese Vereinigung der normannischen Besitzungen im Süden mit dem Besitz der Landschaften im Norden Roms den Papst von Süden und von Norden wie eingekeilt mit seiner Macht und ihn so umstrickt, dass er ihn — territorial — hätte erdrücken mögen; und dieser Mann war zugleich Kaiser, d. h. Kaiser des h. römischen Reiches gewesen. Nun er so plötzlich gestorben, mit Hinterlassung eines nur dreijährigen Sohnes, des nachmaligen Friedrich II., waren auch die päpstlichen Aussichten in Unteritalien und Sizilien freier, und — das Meiste in die Hand Innozenzens gelegt. Denn dieses Reich war von Parteien zerrissen: von den sizilianischen Grossen, welche nach dem Tode Heinrich's, der zu kurz regiert hatte, um sie gänzlich, wie es sein Plan war, zu vernichten, wieder ihr Haupt erhoben, und von den deutschen Grossen, welche, wie Friedrich in Kalabrien, Diephold in Apulien, Wilhelm Kapparone in Sizilien die ihnen von Heinrich zugesprochenen Lehen sich zu erhalten eilten, oder wie der schon genannte Markwald, den der sterbende Heinrich zum Reichsverweser über das Land ernannt hatte, hier, entgegen dem späteren und anderes bestimmenden Testamente Konstantiens, einen neuen Schauplatz für Erwerb von Machtbesitz statt des in den Marken verlornen suchten,

und welche alle die Minderjährigkeit Friedrichs für ihre eigenen Zwecke ausbeuteten. Um das Reich inmitten dieser Parteien ihrem Sohne sich zu sichern, sah sich Konstantia genöthigt, alle diese Deutschen fortzuschicken, mit dem Befehl, ohne Erlaubniss (?) nie wieder zurückzukehren, — freilich ohne Erfolg; dem Papste zu huldigen, und das Land, das Heinrich VI. selbständig gemacht, von I. als Lehen zu nehmen, gleich den normannischen Königen, ihren Verwandten und Vorgängern, aber um den Preis neuer ihr vorgeschriebenen Bedingungen. Sie musste nämlich die kirchlichen Freiheiten und Privilegien, die zuerst Hadrian Wilhelm I. gegeben, dann Klemens dem zweiten Wilhelm erneuert hatte — die vier Kapitel genannt, — und welche die Wahlen, Legationen, Appellationen und Synoden betrafen, aufgeben und dazu einen jährlichen Zins von 600 Skudi für Apulien und Kalabrien, und 400 für Marsien entrichten. Um den Preis dieser Zugeständnisse, so geschickt benutzte I. die Hülflosigkeit der Wittwe, die umsonst die Belehnung in der frühern Art zu erwirken gesucht hatte, für seine Zwecke, erfolgte die Belehnungsbulle. Als dann, noch im gleichen Monat November, 14 Monate nach ihres Gemahls Tode, die Kaiserin zu sterben kam (119S), übertrug sie die Vormundschaft ihres verwaisten Kindes dem Papste, als ihrem Lehensherrn, der mit Kraft und Umsicht, soweit es die überaus schwierigen Verhältnisse möglich machten, die Regentschaft führte, und dem legitimen Könige bis zu seiner Volljährigkeit das Land rettete.

Die eine Aufgabe seines Lebens schien I. erreicht zu haben: er hatte »das Erbgut S. Peters«, »so weit es je sonst Anerkennung gefunden hatte«, wieder hergestellt, ja erweitert, das Land von ausländischer Herrschaft so gut wie möglich befreit, »die zerstreuten Kinder Italiens um die Mutter gesammelt«.

Diese italienisch-päpstliche Politik des Innozenz finden wir in jenem bekannten Schreiben »an den Prior (Bundeslandammann) und die Rektoren Tusziens und des Herzogthums« am deutlichsten gezeichnet. »Obwohl, sagt hier I., wir über alle Länder unsere Aufsicht und

Fürsorge ausdehnen sollen, so ziemt es sich uns doch, ganz besonders für Italien mit väterlicher Sorge zu wachen, als für das Land, in dem das Fundament der christlichen Religion besteht und durch den Primat des apostolischen Stuhles das Prinzipat des Priesterthums und des Königthums zugleich emporragt. Dieses Aufsichts-Amt üben wir aber auf löbliche Weise aus, wenn wir mit aller Macht dafür arbeiten, dass seine Söhne nicht Sklaven (nicht Sklaven des Kaisers, wohl aber —) und die Kleineren nicht von den Grösseren gegenseitig unterdrückt werden, so dass Mässigung und Billigkeit waltet, und die Einen nicht verschmähen zu gehorchen, die Andern nicht streben zu herrschen. In diesem Willen, Euch, als unsere besondere Söhne, mit den Armen des apostolischen Schutzes zu umfassen, haben wir den festen Entschluss, zur Glorie des göttlichen Namens und zur Ehre des apostolischen Stuhles, so viel wir auf alle gute Weise vermögen, euch gegen jede Unterdrückung und ungebührliche Beschwerung unsern Schutz zu leihen, auf dass ihr durch Hülfe der apostolischen Protektion im rechten Stande verbleiben könnet, und euer Bund vom Guten zum Besten gedeihe. Dafür hoffen wir aber auch und nehmen es für gewiss an, dass ihr uns und der römischen Kirche immer die schuldige Ehrerbietung, Treue und Gehorsam leisten sollet, damit so auf beiden Seiten der rechte Nutzen erlangt werde«.

Wie viel Schein war aber an den Erfolgen dieser weltlichen Herrschaft; wie zweideutiger Art waren sie; wie manche Umschläge erfolgten! Gleich in der Stadt Rom selbst! Im »eigenen Hause«, in seiner nächsten Nähe, hatte der Papst mit steten Unruhen und Reaktionen zu kämpfen, welche gegen sein Bestreben, seine oberherrliche Gewalt festzustellen, die städtischen Freiheiten zu beeinträchtigen, der Stadt Besitzungen (Seeküste, Sabinae) an sich zu ziehen, und zugleich seine Familie durch Erwerbung neuer Lehen und Herrschaften zu bereichern und zu vergrössern, von Seite der Grossen oder des Volkes in Rom gerichtet waren, und mannigfache Wechsel der Regierungsformen herbeiführten. »Es schien, als ob, während die Christenheit ihn

als geistliches Oberhaupt ehrte, Rom nur den weltlichen Herrn erblickt hätte, dessen vielseitige Thätigkeit am wenigsten auf demjenigen Boden vermöge, von welchem aus sie in allen Richtungen ausströmte«. Ihm selbst machte dieser weltliche Zweig seines pontifikalischen Regimentes viel Verdruss; — »viel Arbeit und wenig Frucht«! »Wegen der steigenden Bosheit konnten die Menschen nicht leicht im Zaume gehalten werden«, sagt der Verfasser der Gesta; und er selbst pflegte zu sagen: »Wer Pech anrührt, beschmutzt sich«. Denn auch der »Kirchenstaat« selbst, so viel Mühe sich der Papst gab, überall seine oberherrlichen Rechte konsequent geltend zu machen, ward von Unruhen und Parteiungen heimgesucht, die er nicht immer zu bemeistern vermochte, dass man hie und da fand, ein geistliches Regiment (durch Legaten) könne nicht gut weltlich regieren, und die Deutschen hätten doch noch besser Ordnung gehalten. Ja diesen Deutschen selbst, unter Otto, als er seine Romfahrt hielt, fielen viele Städte, die sich früher wie im Nu dem Papste zugewandt hatten, ebenso schnell wieder zu, wie es gerade das jedesmalige Interesse ihnen zu gebieten schien; und trotz aller Bemühungen, die Freiheit und Unantastbarkeit des »dehnbaren« Patrimoniums Petri festzuhalten, schien es ihm doch wie unter den Händen wieder zerrinnen zu wollen. Die kaiserliche Macht war noch nicht entwurzelt; und er musste an Andern dieselbe Erfahrung machen, die sie auch an ihm machten, dass die natürlichen Interessen überall stärker seien als die Theorieen und Prinzipien.

Niemals aber haben diese lokalen Interessen das vermocht, die Blicke I's. von der weiten Welt abzuwenden und sie auf sie einzuschränken, wie andere Päpste. Er wusste das Einzelne und das Ganze zugleich zu umfassen, zu wahren und mit seiner unausgesetzten Thätigkeit gleichmässig zu begleiten.

Die Substruktion des grossen Baues, den I. in seinem Geiste trug, schien gegeben und gesichert in der Umgestaltung der italienischen Verhältnisse nach päpstlichen Gedanken und Interessen.

Das Nächste war die Wahl des »römischen« Kaisers, die Besetzung des Kaiserthums, (»der ersten Krone der Christenheit«), welches nach den Ideeen der Zeit ebenso an der Spitze der weltlichen Staaten stehen und das Zeitliche regieren sollte, wie an der Spitze der Kirchen zur Verwaltung des Unsichtbaren das Papstthum, nur dass jenes mehr Doktrine blieb und sich nie der Verwirklichung so näherte wie dieses. Der Kaiser stand desshalb zum Papste und zur römischen Kirche, deren weltlicher Schirmherr er war, in einem viel spezifischeren Verhältniss als irgend ein anderer Fürst Europa's; und hinwiederum der Papst zum »Reiche«, das »durch das Oberhaupt der Kirche von Konstantinopel auf den Occident (Karl der Grosse) übergetragen worden«. So wenigstens dachte sich Innozenz das Verhältniss.

Wie günstig hatten sich nun auch hier, in Deutschland, die Verhältnisse geändert aus höchst drohenden, durch den schnellen Tod des Kaisers, der so grosse Plane in seinem Kopfe gewälzt hatte; vielleicht so grosse von seinem Standpunkte aus, wie von dem seinigen später Innozenz! Heinrich VI., wenn auch in Deutschland nicht so unbestrittener Herr und Meister, wie in Unter- und Mittel-Italien, doch im Bewusstsein angestammter wie erworbener Macht, hätte gerne zur Festigung eines einheitlichen kaiserlichen Regiments, das bei dem Wechsel eines Herrscherstammes unmöglich, vor Allem aber zur bleibenden Erhöhung des eigenen Hauses das deutsche Reich aus einem Wahlreiche zu einem Erbreiche und in seiner Dynastie erblich gemacht; er hielt den Reichsfürsten grosse Gegenleistungen — Erblichkeit der Reichslehen, Einverleibung der sizilischen Macht u. s. w. — als Preis vor; aber der erste Wurf gelang nicht gänzlich, und an Weiterem unterbrach ihn der Tod zu Messina 1197, in seinem 32 Jahre. Doch war sein Sohn — 2 Jahre alt — zum römischen König gewählt worden. Nun war dieser Heinrich todt! Welch' ein Feld für I., jeden Gedanken eines Erbkaiserthums abzugraben, das der Kirche so gefährlich schien, mehr noch als den Reichsfürsten selbst, besonders in dem hohenstaufi-

schen Kaiserhause, dessen traditionelle Politik der päpstlichen diametral entgegengesetzt war, und ebenso die Durchführung kaiserlicher Machtvollkommenheit anstrebte, wie jene auf ihrem Standpunkte die päpstliche! Welch' eine Gelegenheit, bei der zwiespältigen Kaiserwahl dieses hohenstaufische Haus selbst vom Kaiserthrone ferne zu halten! Um so ungefährlicher, überdem als Lehensmann des Papstes, erschien dann der junge Sprössling dieses Hauses in Sizilien. War in Deutschland ein »welfischer«, ein »päpstlicher« Kaiser, so schien »der Bau«, dessen Fundament durch die Reorganisation der italienischen Verhältnisse gelegt war, gesichert.

In Deutschland hatte die »hohenstaufische« Partei — die Mehreren und die Mächtigeren der Reichsfürsten — Philipp, Heinrich's Bruder, Herzog von Schwaben und Tuszien, einen reichen, mächtigen und ritterlichen Fürsten, zu Mühlhausen in Thüringen zum Könige gewählt (6. März 1198), der, als er gesehen, dass er die Ansprüche seines Neffen auf die Krone nicht geltend machen könne, sie selbst annahm; die »welfische« Partei dagegen bald darauf in Köln, den Kölner Erzbischof an der Spitze, Otto IV., des geächteten Heinrich's des Löwen zweiten Sohn, der bis jetzt in England geweilt hatte bei seinem mütterlichen Oheim Richard; kaum 2 Jahre jünger als Philipp. Gleich anfangs hatte Otto, schon nach der Politik seines Hauses, dann aus Noth, weil er die Minderzahl für sich hatte und selbst auch nicht reich und mächtig war, sammt seiner Partei nach Rom geschrieben, und dann immer dringender; alle möglichen Versprechungen gemacht und den Papst instigirt, alle Mittel, die in seiner Gewalt lägen, für ihn anzuwenden. Seine auswärtigen Bundesgenossen, Richard von England, Graf Baldoin von Flandern u. A. unterstützten diese Bitten. Philipp, im Bewusstsein seiner grössern Macht, vertrauend, es möchte ihm gelingen, seinen Nebenbuhler demnächst beseitigen zu können, wohl auch ahnend, dass I. einem Hohenstaufen, der zudem Herzog von Tuszien, d. h. der Mathildischen Güter gewesen, und desswegen im päpstlichen Banne lag, nicht günstig sein würde,

hatte anfangs keine Schritte in Rom gethan. Ein Jahr war bereits vergangen. Der Papst hatte zugewartet; am liebsten hätte er es gesehen, wenn beide Parteien, so sie sich nicht auf Otto vereinigten, sich freiwillig und von selbst an ihn gewandt hätten zur Entscheidung. Da aber die Anzeige von der Philippischen Partei immer noch nicht eintraf, schrieb er an die Ottonische, günstig vorweg sich entscheidend, so dass jedes weitere Wort einer Prüfung — überdem nach welchem Rechte? — nur Schein sein konnte; zugleich aber auch (1199) an sämmtliche Fürsten, sie zur Eintracht ermahnend, vor Spaltung warnend; tadelnd, dass sie nicht schon längst, damit der Zwietracht ein Ende würde, bei dem Hülfe gesucht hätten, vor dessen Forum dieses Geschäft gehöre; — ein Wink, der deutlich genug war, aber von den Philippischen Fürsten nicht verstanden werden wollte. Sie sollten sich, fügte er bei, einigen und dem Zwiespalt ein Ende machen, sonst werde er, da Gefahr im Verzuge sei, sich für den entscheiden, den er für den würdigsten halte. An dieser Politik hielt I. konsequent: der päpstliche Stuhl sei die höchste Instanz, bei (streitigen) Kaiserwahlen zu entscheiden; im gegenwärtigen Falle sei Otto in seinen Augen der »Würdigere«, — somit Kaiser! Rom, erklärte I. den Gesandten Philipp's im Konsistorium (1200), sei im ersten (Prinzipal-) und letzten (Final-) Grunde die höchste Instanz. Im ersten, »weil der apostolische Stuhl das Imperium vom Morgenlande ins Abendland versetzt hat«; im letzten, »weil er selbst die Reichskrone verleiht«. Oder, wie er sich an andern Orten in modifizirter Weise ausdrückt: »Im ersten Grunde, weil durch den apostolischen Stuhl und um seinetwillen das römische Imperium von Griechenland herüberversetzt worden ist; durch ihn — als die bewegende Ursache dieser Versetzung; seinetwegen — als zu seinem bessern Schutz. Im Finalgrunde, weil der Kaiser vom Papste die schliessliche oder letzte Handauflegung zu seiner Erhebung, obwol er die Königskrone anderswo (Aachen) erlangt, von ihm ganz besonders und eigen erlangt, indem er von ihm gesegnet, gekrönt und mit der Kaiserwürde bekleidet wird«. Dabei erklärte

I., er beeinträchtige die freie Wahl der Reichsfürsten nicht im Geringsten. »Lass dich's nicht kümmern, schrieb er z. B. dem Erzbischof von Köln, dass einige Lästermäuler sagen, wir haben den Fürsten die Wahlfreiheit nehmen wollen; vielmehr haben wir gesucht, sie ungebrochen und unverletzt zu erhalten. Denn nicht **wir** haben die Person gewählt, sondern den von dem grösseren (!) Theile derer, welche das Wahlrecht haben, gewählten und am rechten Orte (Philipp ward zu Mainz, nicht zu Aachen, und nicht vom Erzbischof von Mainz, sondern von Tarantaise gekrönt) und von der rechten Person gekrönten Könige unsere Gunst zugewendet, da der apostolische Stuhl nur den zum Kaiser krönen darf, der auf die rechte Weise zum Könige gekrönt ist. Auch darin stehen wir für die Freiheit der Fürsten, dass wir dem unsere Zustimmung gänzlich versagen, welcher sich kraft des Rechts der Nachfolge (!) das Kaiserthum anzueignen sucht. Denn es scheint uns, das Imperium werde nicht kraft der Wahl der Fürsten übertragen, sondern kraft der Nachfolge des Blutes, wenn, wie einst der Sohn dem Vater, so jetzt der Bruder dem Bruder folgt«. Eine seltsame, um nicht zu sagen rabulistische Beweisführung, welche den **wahren** Grund verdecken sollte! War Philipp nicht im Besitze der »Macht«? der »Reichskleinodien«? nicht »gewählt«? und von der Mehrzahl? Woher hatte I. den Beruf, den Fürsten ihre Freiheit zu wahren gegen ihre Freiheit? »Wir, die wir nach unserer apostolischen Obliegenheit Jedem zu Recht und Gerechtigkeit verpflichtet sind, versicherte er später den deutschen Reichsfürsten, die sich über die Eingriffe seines Legaten (d. h. über des Papstes eigene) energisch beschwerten und dagegen protestirten, wir wollen, wie wir nicht Willens sind, unser Recht von irgendwem usurpiren zu lassen, so auch das Recht der Fürsten uns nicht aneignen. Vielmehr erkennen wir ihnen dieses Recht und diese Macht, den König zu wählen, der dann Kaiser werden soll, als ein ihnen altherkömmliches Recht zu; zumal da das Recht und die Macht dazu auf sie vom apostolischen Stuhl gekommen ist, welcher das römische Imperium in der Person des grossen Karl von den

Griechen auf die Deutschen übergetragen hat. Aber die Fürsten sollen auch erkennen und erkennen es gewiss, dass das Recht und die Macht, die zum Könige gewählte und zum Kaiserthum zu erhebende Person zu prüfen, ganz besonders unsere Sache ist, der wir sie salben, weihen und krönen. Denn es ist allgemein angenommen und ordnungsgemäss, dass dem die Prüfung einer Person zusteht, dem die Handauflegung zukommt. Denn wie? wenn die Fürsten nicht bloss in Entzweiung, sondern in Einmüthigkeit einen Sakrilegischen, oder Exkommunizirten, oder Tyrannen, oder Wahnwitzigen, oder Häretiker, oder Heiden zum Könige wählten (!), müssten wir einen solchen Menschen weihen oder krönen? Das sei ferne«! So der Papst. Also nicht bloss bei streitigen Wahlen, sondern überhaupt sprach er das als Recht und Pflicht an, zu prüfen, zu entscheiden. Zu wählen hatten die Fürsten das Recht — formell; aber materiell nur den Mann nach des Papstes Herzen. Nichts ist bezeichnender für die Politik des Papstes in diesen deutschen Sachen, als die »Erwägung«, wahrscheinlich die Instruktion, die er seinem nach Deutschland gesandten Legaten mitgab, in der er, nach Art der Scholastiker, das Für und Wider mit einer ächten Verstandesoperation abwägt nach den drei Beziehungen, was »erlaubt, zulässig und dienlich« sei, aber immer zuletzt die Gründe dahin fallen lässt, wofür er von Anfang entschieden war: gegen Friedrich, gegen Philipp, für Otto. Friedrich, Heinrich's Sohn, obwohl zum römischen König gewählt, sei ein Kind, dessbalb eine untaugliche Person, darum der Eid der Fürsten, als ein unerlaubter, unbesonnener — ungültig; hauptsächlich aber sei er nicht zulässig, damit nicht das Königreich Sizilien mit dem Kaiserthum vereinigt würde, zur Beschwerniss der Kirche. Philipp, obwohl von den mehrsten und angesehensten Fürsten erwählt, sei — und diess ist der Hauptgrund — »ein Verfolger der Kirche, abstammend aus einem Geschlechte der Verfolger«; er sei darum »unwürdig«. »Würden wir uns ihm nicht widersetzen, so würden wir einem Rasenden gegen uns die Waffen in die Hände geben.... Ihn verwerfen wir daher völlig und erklä-

ren, dass ihm zu widerstehen sei, auf dass er das Reich nicht vermöge zu erlangen«. Otto dagegen sei zwar von der Minderzahl gewählt, aber doch von der Mehrzahl oder doch einer gleich grossen Zahl derjenigen, denen die Wahl vorzüglich zukomme (den geistlichen Fürsten); auch sei nicht bloss die Mehrheit in Bezug auf die Zahl, sondern auch die Einsicht an den Wählern ein Erforderniss; endlich sei die Würdigkeit oder Tüchtigkeit der gewählten Person ebenso, ja noch mehr als die Zahl der Wählenden dabei zu beachten. Nun sei aber Otto unstreitig der Würdigere, weil der Kirche ergeben; auch stamme er väterlicher und mütterlicher Seits von »kirchlich gesinnten« Familien. »Es ist daher durch unsere Legaten bei den Fürsten dahin zu wirken, dass sie entweder auf eine geeignete Persönlichkeit sich vereinigen, oder sich unserm Rechts- oder Schiedspruch überlassen. Wählen sie keines von beiden, obwol wir lange zugewartet, sie zur Eintracht ermahnt, durch Briefe und unsere Legaten ihnen Weisungen gegeben, so müssen wir uns, damit es nicht scheine, als nährten wir die Zwietracht, als verläugneten wir mit Petrus die Wahrheit, da doch dieses Geschäft keinen Aufschub duldet, und Otto der rechte Mann ist, für ihn uns öffentlich erklären, ihn als König anerkennen, und, wenn Alles, was zur Ehre der römischen Kirche vorausgehen muss, voraus erlediget ist, zur Kaiserkrönung berufen«. Er sei Willens, schrieb er dem »erlauchten, zum römischen Kaiser erwählten Könige« Otto, in ihm »die Frömmigkeit seiner Vorfahren noch reichlicher zu erwecken und Ueberflüssiges zu belohnen«; er erwarte dafür aber auch, er werde sich darin »nicht bloss als ihren wahren Erben und rechtmässigen Nachfolger erzeigen«, sondern »um so viel mehr noch sie darin übertreffen«, je mehr er sich von dem Papste geehrt sehe. »Möge es deinem Herzen der, welcher die Herzen der Fürsten in seiner Gewalt hat und durch welchen die Könige herrschen, eingeben, dass du unsere Gesinnung gegen dich lebendiger erkennest, als wir dir es mit Worten ausdrücken können; und mögest du Alles, was bisher von uns an dir gethan worden ist und noch gethan werden wird,

getreulich in dein Herz aufnehmen und deinem Gedächtnisse einprägen, dass du nie weder vergesslich noch undankbar erscheinest.... Wir ermahnen dich auch im Herrn, dass du deine Hoffnung auf den setzest, der den Saul verworfen und den David zum Könige gewählt hat; und dass du dich bestrebest, dich als einen solchen zu erweisen, dass der Herr auch von dir sagen kann: ich habe einen Mann nach meinem Herzen gefunden«.

Darnach handelte er. Durch seinen Legaten in Deutschland liess er jetzt (1201) Otto in Anwesenheit der ottonischen Fürsten als römischen König ausrufen, und bot überhaupt für seinen Schützling Alles auf. »Nimm nur, wenn es Noth thut, schrieb er seinem Legaten, etwas Geld auf, damit du nicht die Hand vom Pflug zurückziehen oder unverrichteter Dinge heimkehren musst.... Auch wollen und befehlen wir, dass du in deinen Erlassen der Exkommunikation besonders und Entsetzung von grossen Personen mit vielem Nachdruck vorgehest«. Er richtete auch eine Masse Briefe an die einzelnen weltlichen und geistlichen Fürsten Deutschlands und entband sie, wenn sie auf Seiten Philipp's standen, ihres Eides und exkommunizirte sie geradezu, besonders die geistlichen Fürsten wegen geistlichen Ungehorsams; ebenso spannte er alle Saiten bei den Königen von England und Frankreich an, deren jener längst schon für Otto, dieser aber für Philipp gestimmt und thätig war. Otto selbst wurde stets zur Ausdauer ermahnt und des unwandelbaren päpstlichen Schutzes versichert; er leistete auch den Eid zu Neuss (1201). Es half aber Alles nichts; nicht bloss die weltlichen, auch die geistlichen Fürsten blienen fest; der Riss wurde nur grösser, und die Reichsfürsten auf Philipp's Seite protestirten mit grosser Kraft gegen die Eingriffe des Legaten (Papstes) in ihre Wahlfreiheit. Das Schreiben ist merkwürdig. »Der Verstand, so beginnen sie, kann das nicht begreifen, noch der schlichte, einfache Sinn das glauben, dass von daher Beeinträchtigung eines Rechtes kommen sollte, wo bisher die Festigkeit des Rechts unerschüttert geblieben ist; dass von daher der Aberglaube seinen Ausgang nehme, wo die Heiligkeit ihren

Wohnsitz haben sollte. Denn durch göttliche Anordnung, nicht durch menschliches Urtheil geschahe es, dass in der Stadt Rom, die einst das Haupt des Aberglaubens war, das Haupt der Heiligkeit ruhen sollte; und Alle haben eifrig zu beten, dass der Anfang nicht zum Ende sich kehre, damit man nicht sage, das Omega sei zum Alpha geworden. Die Heiligkeit des römischen Stuhles und Euere Alles liebevoll umfassende väterliche Gesinnung erlauben uns daher in keiner Weise anzunehmen, dass das, was gegen alles Recht und allen Anstand von eurem Legaten bei der Wahl des römischen Königs geschehen ist, mit euerm Vorwissen und mit euerm Rathe und mit Einstimmung der Kardinäle geschehen sei.... Denn wer hat je von solcher Frechheit gehört? Wo habt ihr gelesen, ihr oberste Priester und heilige Väter, ihr Kardinäle der ganzen Kirche, dass euere Vorfahren oder deren Boten sich in die Wahlen der römischen Könige gemischt hätten, so dass sie entweder die Rolle der Wahlherren spielten oder das Gewicht der Wahlstimmen, als wären sie dazu aufgestellt, abwogen und prüften? Wir glauben nicht, dass ihr darauf Etwas zu antworten wissen werdet. Gegentheils bei der Wahl der Päpste war das der kaiserlichen Krone vorbehalten, dass sie ohne die Autorität des römischen Kaisers nicht vor sich gehen durfte. Aber die kaiserliche Munifizenz, welche die Gottesverehrung stets zu erweitern bemüht war, und die Kirche Gottes mit besonderen Privilegien zu ehren sich hat angelegen sein lassen, hat dieses Ehren-Recht der Kirche Gottes in aller Ehrerbietung überlassen, was die Konstitution des ersten Heinrich klar beweist, wo es heisst: Keiner unserer Gesandten soll es sich je beikommen lassen, unter irgend einem Vorwand die Wahl eines Papstes zu hintertreiben zu suchen. Wenn Laien-Einfalt das Gut, das sie von Rechtswegen hatte, in Demuth von sich warf, wie legt die päpstliche Heiligkeit die Hand an ein Gut, das sie niemals besessen hat?.... Nun aber hat sich der Bischof von Palästrina (der Legat) gegen alle Rechtsordnung in die Wahl gemischt, und in welcher Rolle man ihn auch beurtheilen mag, so fällt Schuld auf ihn. Wollte er Wähler sein, wie

konnte der zahlreichste und angesehenste Theil der Fürsten so ungerecht bei Seite gesetzt werden? Wollte er Prüfer und Richter der Wahl sein, wie konnte er das? Denn wenn auch die Wahl eines römischen Königs in sich getheilt ist, so ist doch kein höherer Richter, dessen Spruch zu entscheiden hätte, sondern die Wähler haben sich nach freiem Willen zu vereinen. Denn der Mittler Gottes und der Menschen, Jesus Christus, hat die besonderen Akte und Würden geschieden und die Pflichten beider Gewalten bestimmt, so dass der Diener Gottes sich nicht in weltliche Geschäfte mische, und umgekehrt der, so in weltlicher Stellung ist, nicht über göttliche Dinge entscheide. Wenn ihr aber gleichwohl euch zum Richter aufwerft, so kann der Vorgang doch nicht entschuldigt werden, denn wir können euere eigenen Waffen wider Euch kehren: dass nämlich ein in Abwesenheit einer Partei gefällter Rechtsspruch keine Gültigkeit habe«.

Alle Mühe I's. für Otto war so vergebens. Immer mehrere Fürsten, theils aus Eigennutz durch Philipp's Geld und Freigebigkeit bewogen, theils bestimmt durch seine Waffen oder auch durch seine liebenswürdige Persönlichkeit, selbst Anhänger Otto's, selbst der Erzbischof von Köln, trotz allen Ueberredungskünsten des Legaten und trotz dem Bann, gingen zu dem mächtigeren und reicheren Philipp über, der 1205 in Aachen sich krönen liess. Als auch die Kölner Bürger (1206) von Otto abstehen mussten, sah sich dieser nach dem allgemeinen Abfall zuletzt auf seine Stammlande, Braunschweig, beschränkt. I. selbst musste erkennen, dass die Verhältnisse mächtiger seien als einseitige Abneigung und Politik. Seine Konsequenz musste sich denn doch zuletzt bequemen, dem anknüpfenden Philipp entgegenzukommen. — Päpstliche Legaten lösten ihn vom Bann (1207) und leiteten Unterhandlungen zwischen Otto und Philipp ein, offenbar zu des Letzteren Gunsten, die der Papst bestätigte (1208). Philipp stand am Vorabend der Erfüllung seiner Wünsche: thatsächlicher König hoffte er nun auf das Letzte noch: die päpstliche Anerkennung und

Kaiserkrönung in Rom. Da ward er, 34 Jahre alt, 1208 zu Bamberg von Otto von Wittelsbach ermordet.

Jetzt ward Otto einstimmig als König anerkannt auf dem Tage zu Frankfurt; denn die Fürsten wollten den bereits zehnjährigen Hader und Zwist nicht noch verlängern, auch war sonst kein hervorragender Mann im Reiche. Auch Innozenz that sein Möglichstes bei den Fürsten für seinen ehevorigen Schützling: »Ein Gottesurtheil habe ihn als König genehmigt«. Zugleich versicherte er ihn selbst seines unwandelbaren Wohlwollens. »...Nun ist uns beiden die oberste Lenkung der Welt anvertraut.... Päpstliches Ansehen und königliche Gewalt, welche in ihrer Fülle uns beiden inne wohnen, genügen, das Amt segensreich zu verwalten, wenn jeder Theil den andern kräftig unterstützt«. In diesen Aussichten stand er. Den Begehren des Papstes genügte auch Otto zu Speier (21. März 1209). Schon im Jahr 1201 zu Neuss hatte er (unter Anderem) das Versprechen gethan: alle Besitzungen, Lehen und Rechte der römischen Kirche nach bestem Vermögen in guten Treuen zu schützen und zu wahren, die Besitzungen, welche die römische Kirche wieder gewonnen, frei und im Frieden ihr zu lassen, und ihr zur Erhaltung derselben behülflich zu sein, sowie zur Wiedererlangung derer, in deren Besitz sie noch nicht sei: — »das Land von Radicofani bis Ceperano, das Exarchat Ravenna, die Pentapolis, die Marchen, das Herzogthum Spoleto, die Matthildische Landschaft und die andern umligenden Landschaften, die in vielen Privilegien der Kaiser seit der Zeit Ludwigs genannt sind«. Ferner hatte er sich eidlich verpflichtet, der römischen Kirche zur Erhaltung und Vertheidigung des Reiches Sizilien behülflich zu sein; und überhaupt dem Papst Innozenz und seinen Nachfolgern Gehorsam und Ehrerbietung zu erweisen, wie es fromme und katholische Kaiser zu je Zeiten pflegten. Auch in Gewährleistung der Rechte und des Herkommens des tuszischen und lombardischen Bundes wolle er sich an des Papstes Rath und Gutmeinen halten; ebenso in Hinsicht des Friedens mit dem König von Frankreich sich nach jenem richten. Zu diesem ältern Eid fügte nun der Papst die neuen For-

derungen, die er überall geltend machte als wesentlich zur Freiheit der Kirche gehörig: in die Prälaten-Wahlen sich nicht einzumischen und den anzuerkennen, den das ganze Kapitel, oder der grössere oder gesundere Theil desselben gewählt, wofern ihm kein kanonisches Hinderniss im Wege stehe; Appellationen an den römischen Stuhl ohn' alles Hinderniss zu gestatten, auch auf »jenen Missbrauch der Vorfahren«, die Hinterlassenschaft verstorbener Prälaten, oder die Güter (Einkünfte) unbesetzter Kirchen in Beschlag zu nehmen, freiwillig zu verzichten; überhaupt in allen geistlichen Dingen Papst und Kirche frei walten lassen, auch in der Ausrottung der Ketzerei ihm behülflich sein zu wollen. Aehnliche Versprechen hatte auch früher Philipp dem Papste machen lassen mit einer Konnivenz, die mehr im Drange der Umstände lag, als im Geiste eines Heinrichs VI., oder Friedrich I. Nachdem Otto zu Speier diesen Forderungen genügt, hielt er eine glänzende Romfahrt, und ward als Kaiser (27. Sept. 1209) vom Papste gekrönt.

Aber der Guelphe wurde jetzt ghibellinisch, nachdem er Kaiser geworden; er zog die mathildischen Güter und das Herzogthum Spoleto zum Reiche, und machte die Kaiserrechte in Italien wieder geltend. Die Italiener fielen der neuen Macht ebenso schnell zu, als sie ehedem dem Papste zugefallen waren; und dieser sah seine Schöpfungen in Mittelitalien zertrümmert. Es war im Jahr 1210. So machte sich der Widerspruch, der in den kaiserlichen und päpstlichen Ansprüchen gegen einander lag, sofort geltend, und die Inhaber der deutschen Krone waren ebenso konsequent in der Behauptung ihrer Rechte, mochten sie früher auch Guelphen und päpstlich gewesen sein, so lange sie noch zur Opposition gehörten, als in den ihrigen die Inhaber von S. Peters Stuhl. Welch' eine schmerzliche Erfahrung für I.! Er fürchte sich nicht, schrieb er an Otto, denen entgegen zu stehen, »welche im Vertrauen auf irdische Gewalt im Geistlichen ihm widerstreben wollen«; aber Otto meinte, wo er ihm denn das Geistliche, das zu seinem Amte gehöre, genommen habe, vielmehr solle es überall unangetastet bleiben; unter kaiserlichem Ansehen sich erweitern. »Aber

über Weltliches, das wisst ihr wohl, haben wir volle Gewalt, und darüber steht euch keine Entscheidung zu. Denn diejenigen, welche die Sakramente der Kirche verwalten, sollen nicht Blutgericht halten. Möget ihr also im Geistlichen freie Vollmacht haben, aber beachtet dabei wohl, dass es auch unser Wille ist, als Kaiser durch's ganze Reich das Weltliche zu ordnen«. Ja, als ihn I. an seinen Eid erinnerte, so liess er ihm sagen: »wenn der Papst die Besitzungen des Reiches unrechtmässiger Weise behalten will, so löse er mich von meinem Eid, den er mir bei der Krönung auferlegt, die abgerissenen Rechte wieder zu des Reiches Handen zu ziehen. Ist's ja er selbst, der mir bei der Krönung diesen Eid auferlegt hat«! Auch Unteritalien wollte er zum Reiche ziehen, und Friedrich, in dem er bereits seinen natürlichen Gegner ahnte und fürchtete, und zugleich den Schützling des Papstes hasste, sollte sein Land von ihm und nicht vom Papste zu Lehen tragen, so wollte es Otto. Jetzt (1210) sprach der Papst, der sich solches nicht bieten liess, den Bann über den Kaiser; als der undankbar und der gethanen Versprechen uneingedenk sei, der gegen seinen Eid das Patrimonium Petri an sich gerissen habe und Sizilien bedrohe. Zugleich rief er gegen ihn Alles zum Widerstand: dessen alten Feind, den König Philipp von Frankreich; die deutschen Reichsfürsten; und um Alle zu reizen, liess er es nicht »an hämischen Insinuationen« fehlen: der »geliebte«, der »würdige« Otto wurde zu einem alle Freiheit bedrohenden Tyrannen. I. selbst musste sich bitter vorwerfen, das Schwert geschliffen zu haben, das ihn verwunde. »Haben wir mehr aus Unwissenheit gefehlt, so müssen wir es zuerst büssen«.

Deutschland, wohin Otto nach dritthalbjähriger Entfernung jetzt zurückkehrte, theilte sich auf's Neue; Otto ward von einem Theil abgesetzt; und an Friedrich in Sizilien, dessen Jugendalter Aufruhr und Bürgerkriege umstürmt hatten, Botschaft gesandt. Der junge Hohenstaufe, jetzt Schützling des Papstes, der ihn zwar selbst einst für die kaiserliche Krone verworfen, nun aber an ihm, dem er Sizilien erhalten und der unter seiner Vormundschaft eine grossar-

tige Bildung genossen hatte, einen um so dankbareren »Sohn« erwartete, »stürmte« mit päpstlichem Segen und Geld, 17 Jahre alt, über die Alpen (1212). Sein Zug ward ein Siegeszug, besonders der deutsche Süden stand zu ihm; dann der französische König, der Otto's Macht und letzte Hoffnungen in der grossen Schlacht bei Bovines (1214) zertrümmerte. Den 25. Juli 1215 erhielt Friedrich II. zu Aachen die deutsche Königskrone. Zuvor hatte er indessen dem Papste zwei neue Urkunden ausstellen müssen; die eine (1213) in Eger, welche die von Otto beschwornen Bedingungen enthielt, und den 1. Juli 1216 zu Strassburg die andere, dass er, wenn er die Kaiserkrone erlangt, sofort seinen Sohn Heinrich der väterlichen Macht entlassen, und ihm das Reich Sizilien als Lehen von der römischen Kirche überlassen wolle, wie er (der Vater) es gehabt habe, und dass er von da an weder König von Sizilien sein, noch sich nennen wolle; »damit man nicht etwa je dadurch, dass wir nach göttlicher Gnade zu kaiserlicher Höhe gestiegen sind, glaube, das Reich Sizilien stehe in irgend einer Verbindung mit dem Imperium«. So vorsorglich war I. Ganz schien er nun wieder seine Zwecke erreicht, in Deutschland, im Imperium selbst, seine Gedanken und Ansprüche durchgesetzt zu haben; denn er konnte auf die Erhebung des neuen Königs als auf sein Werk blicken; während Otto sich von nun an bis an seinen Tod (1218) mit seinen braunschweigischen Erblanden begnügen musste.

Aber auch an dieser Arbeit des Papstes, an dieser »grossartigen« Politik, die Kaiser ein- und absetzte, — wie viel Schein und Unsittlichkeit hing daran, welches Elend führte sie herbei, von welchen Missgriffen war sie begleitet! Gewiss wollte I. keine Trennung als solche in Deutschland, wie ihm vorgeworfen wurde, sondern Einheit, um von Anderm zu schweigen, schon um der Kreuzzüge willen, die ihm ein Herzens-Anliegen waren, auch keine Schwächung, keine Herabwürdigung des Reiches. Er selbst jammert über das Elend, das die Folge dieser zwieträchtigen Wahl ist. »Die Freiheit des Reiches wird vermindert, Rechte gehen verloren, die Würde leidet, Kirchen werden zerstört, Arme

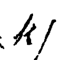
geschädiget, Fürsten unterdrückt, das ganze Land verwüstet, und was noch schrecklicher ist, Untergang des Leibes und die Gefahr der Seelen droht«. So schrieb I. an die Fürsten schon zu Anfang. Kann man mehr sagen? Aber er wollte eine Einheit unter einem Kaiser, für den er, und der für ihn war, — unter einem »päpstlichen« Kaiser; einen Kaiser wollte er, der nicht bloss in geistlichen Dingen ihm unbedingt folgte, sondern auch die weltlichen Besitzungen, die Rom in Anspruch nahm, garantirte, der überhaupt dem geistlichen Schwerte sein weltliches zugesellte und unterthan machte. Das war des Papstes Ideal eines »Kaisers«; das sein Standpunkt, von dem aus er zur Eintracht mahnte; einen andern hatten die deutschen Reichsfürsten eben als Fürsten des Reiches; und viel mehr noch einen andern die Oberhäupter des Reiches, die deutschen Kaiser selbst. Da nun der Papst von seinen Männern und Gedanken nicht lassen wollte, und das Recht dafür ansprach, zu entscheiden, und die Mittel hiefür in's Werk setzte, unter einer steten Vermischung der beiden Gebiete, z. B. der Qualität der deutschen Reichsfürsten, die zugleich Erzbischöfe waren, so war das thatsächliche Resultat dieser Politik für Deutschland kein anderes, als Schwächung, Verlängerung des Haders, der Spaltung, des Bürgerkriegs; zehnjähriges Elend und Verheerung. Diese Politik hat sich aber an ihrem Träger selbst, an I., fast noch mehr gerächt. In der That, seine Thätigkeit erscheint fast wie ein Gewebe, das er heute mit höchster Anstrengung zusammen fügt, um es morgen auflösen zu müssen. Denn es kann nicht anders sein; wo man die Natur der Verhältnisse und die mit ihr gesetzten Berechtigungen konsequent ignorirt, und ihnen stets nur die eigene Berechtigung und den eigenen Standpunkt entgegenstellt und diesen mit eiserner Konsequenz und allen Mitteln verfolgt, da spotten die Resultate der Wirklichkeit jedesmal der Bestrebungen; und am Ziele, wie man meint, angelangt, hat man stets wieder von vorne anzufangen. So ging es I. Jetzt erhebt er Otto mit aller Parteilichkeit, ohne auf die faktischen Verhältnisse Deutschlands Rücksicht zu nehmen, und verstösst mit einer Zähigkeit, die nur seiner

steten Täuschung über Otto's Stellung gleichkommt, Philipp, mit dem er dann doch zuletzt anknüpfen muss; dann verstösst er den Otto und erhebt mit derselben Kurzsichtigkeit den jungen Hohenstaufen, nach jedem Mittel greifend, um seine Gedanken durchzuführen. An Otto hatte er sich grausame Täuschungen bereitet; er sollte nicht erleben, was der Hohenstaufe der Kirche bereiten würde. Und gleichsam als Surrogat griff er immer wieder zu neuen Verpflichtungen, Vorsichtsmassregeln, Kautelen, als ob diese die Gewalt hätten, die Macht der natürlichen Verhältnisse zu dämmen, als ob er nicht selbst hätte erleben müssen, wie wenig sie vermögen! Möchte man sich nicht wundern über diese Kurzsichtigkeiten dieses „grossen Menschenkenners"?

Hatte I. in dieser Art seine „päpstliche Machtvollkommenheit" — und was alles befasste diese nicht in sich? — an Deutschland, an dem Kaiserthum ausgeübt, was durfte und konnte er nicht an andern Ländern und Fürsten der Christenheit? An keinem mehr, als an England. Aber auch kein Kampf wurde, wie dieser, „die Wurzel" so folgenreicher Entwickelungen. Johann ohne Land, Bruder und Nachfolger des Königs Richard Löwenherz (seit 1199), herrsch- und habsüchtig, feig, treulos, wollüstig und grausam, so stets und überall, gegen seine Familie, gegen die Kirche, gegen sein Volk, war allerdings kein Fürst, in dem dem Papste Innozenz, wie seinem gleichgesinnten Vorfahr Gregor VII., ein Wilhelm (der Eroberer) gegenübergestanden wäre; ihm liess sich Vieles, Alles bieten.

Die Veranlassung dieses so lange dauernden und so weit greifenden Konfliktes war diese. Im Jahr 1205 ward durch den Tod des Erzbischofs Humbert der erzbischöfliche Stuhl von Kanterbury erledigt; eine zwiespältige Wahl bot Innozenzen Gelegenheit zunächst zur Einmischung. Nachdem er nämlich die voreilige und ungesetzliche Wahl der Augustiner an der Kathedrale in der Person des Subpriors Reginald, dann ebenso die Wahl der Suffragane des Erzbisthums in der Person des dem Könige genehmen Bischofs von Norwich kassirt, und jenen das alleinige Wahlrecht zuerkannt, liess er (1207) durch in Rom befindliche Be-

vollmächtigte des Konvents, obwohl sich diese anfänglich weigerten, da sie weder ohne Bewilligung des Königs, noch ohne Zustimmung des ganzen Konvents wählen könnten, Stephan Langhton wählen, den er ihnen »kraft des Gehorsams und bei Strafe des Anathemas« vorgeschrieben, einen Engländer von Geburt, Studiengenossen des Papstes von Paris her, einen Mann nicht ohne Gelehrsamkeit, der einige Zeit lang die Kanzlerwürde der Pariser Hochschule verwaltet, und kurz zuvor von ihm zur Kardinalwürde erhoben worden war. Mag man sich wundern, wenn diese Wahl den König, der dafür hielt, seine Stimme sei dabei nicht gebührend berücksichtigt worden, zum Unwillen reizte? Doch nicht bloss die Form derselben; auch die Person des Gewählten war ihm widerwärtig. Nie werde er, liess er dem Papste wissen, diesen Stephan Langhton als Erzbischof anerkennen. I. aber blieb unerschütterlich, und setzte den königlichen Drohungen die päpstlichen entgegen; denn es galt ihm wieder, was er »die Freiheit, die Unabhängigkeit der Kirche« nannte. Unbekümmert seinerseits schritt der König in seinen Massregeln fort. An den Mönchen von Kanterbury liess er zuerst seine Rache aus, verjagte sie, als die ersten Urheber des Zerwürfnisses, aus dem Reiche und liess die Güter des Stifts durch Weltliche verwalten. Umsonst baten und drohten die Bischöfe, machten ihm die Barone Vorstellungen, er möchte doch den Erzbischof und die vertriebenen Mönche zurückrufen, seinem Reiche »das Aergerniss eines Interdikts« ersparen und sein ewiges Heil berathen. »Bei Gottes Füssen! — sein gewöhnlicher Schwur, — rief er aus, waget es nur, ein Interdikt auszusprechen, dann will ich alle Bischöfe und die gesammte Klerisei dem Papste überschicken und ihre Güter an mich ziehen«. Jetzt sprachen die vom Papst dazu beauftragten Bischöfe von London, Ely und Winchester 1208 (den 24. März) das Interdikt über England aus. Der König that, als achtete er dess nicht gross; er fuhr fort, wie er es stets gethan, alle Stände der Nation zu »brutalisiren«. Vom Adel, dem er nicht traute, nahm er zur Sicherheit Geisseln, und in die Güter seiner Unterthanen liess er das Wild ungehegt umher-

schweifen, die Güter der Geistlichkeit durch Weltliche verwalten; auch deren »Personen« bedrohte er; doch nur Wenige liessen sich beugen; mehrere wanderten aus; die meisten blieben standhaft auf ihren »Wachtposten«. Auch andere Anstände mit der Kurie, Berengaria betreffend und den flüchtigen Erzbischof von York, liess er unberücksichtigt. 
Er folgte nur seinen schlechten Rathgebern und seiner Willkür, die sein einziges Gesetz war und die mit der steigenden Verwirrung wuchs. Dazwischen hinein liess er denn doch wieder mit Innozenz unterhandeln; aber es war ihm nicht Ernst, obwohl ihm dieser drohte, er würde bei Verharren in seiner Verstockung die Hand noch schwerer auf ihm lasten lassen. »Siehe, der Bogen ist gespannt; fleuch, fleuch vor dem Pfeil, der nicht zurück fliegt, damit er nicht eine schwerere Wunde dir schlage«. Da Alles nicht fruchtete, sprach der Papst durch die Bischöfe von London, Ely und Worcester den Bann über ihn selbst, im Nov. 1209; doch auch diess änderte den Sinn des Königs nicht; ohnedem hatten jene Bischöfe, die nach Flandern sich geflüchtet, nicht gewagt, in England selbst die Exkommunikation auszusprechen, desshalb hatte sie auch nicht die gewünschte Wirkung. Seine Erpressungen, besonders von der Geistlichkeit, setzte der König, der in den folgenden Jahren einige glückliche Unternehmungen gegen Irland und Wales ausführte, fort; päpstliche Boten mit Vorschlägen wies er ab. So waren einige Jahre hingegangen, die Sache unerledigt geblieben; da nahte seine Stunde. Innozenz, in seiner eisernen Konsequenz, griff im J. 1212 zum Aeussersten: nachdem Interdikt und Bann nichts gefruchtet, entband er die Vasallen, den Adel, das Volk Englands vom Eid der Treue, und verbot bei Strafe des Bannes jede Gemeinschaft mit dem König, auch nur in Rede und Rath. Ein weiterer Spruch erklärte Johann des Thrones entsetzt; ein Würdigerer nach päpstlicher Fürsorge sollte ihm folgen. »Zur Vollziehung dieses Spruches schrieb der Herr Papst dem grossmächtigen Philipp, König der Franzosen, er möchte zur Sühne für alle seine Sünden diese Arbeit übernehmen, den König der Engelländer vom Throne stossen, und für sich

und seine Nachfolger das englische Reich zu ewigem Recht in Besitz nehmen. Ueberdem schrieb er an alle Grossen, Ritter und andere Kriegsleute von verschiedenen Nationen, sie möchten zur Vertreibung des Königs der Engelländer das Kreuz nehmen, dem König der Franzosen, als ihrem Führer, in dieser Unternehmung folgen, und die Schmach der allgemeinen Kirche rächen. Weiter erklärte er, dass Jeder, der dazu verhülfe, gleich denen, die zum h. Grabe zögen, ihres Eigenthums, wie ihrer Personen und ihres Seelenheiles sicher im Frieden der Kirche stehen sollen«.

Das war der Spruch, den Langhton besonders betrieben hatte; und welch' ein Spruch! König Johann, haltlos in sich, wie immer, fuhr jetzt von einem Extrem zum andern: jetzt knüpfte er Unterhandlungen mit dem päpstlichen Gesandten, dem Subdiakon Pandulfo, an: er wolle dem Papst, als seinem geistlichen Vater, im Geistlichen den schuldigen Gehorsam leisten, in nichts aber, was den Rechten seiner Krone zuwider sei, — was freilich dem Pandulfo ungenügend war; jetzt drohte er diesem; jetzt gab er seinen Unterthanen Erleichterungen: in den Forstgesetzen, im Handel; jetzt bemächtigte er sich der Burgen einiger Barone und zog fremde Reissläufer an sich.

Niemand war geneigter, den Spruch des Papstes zu vollziehen, als Philipp Augustus von Frankreich, den vieljähriger Hass gegen Johann und schon gegen Richard, dann seine Ländersucht in dieser Sache zum willigen Werkzeuge des päpstlichen Spruches machten; welches Recht der Papst habe, einen König abzusetzen, welches Recht er selbst, dieses Reich anzugreifen und in Besitz zu nehmen, das, selbst im Falle der Erledigung, doch nicht ihm, nicht seinem Sohne zunächst von Rechtswegen zufiel, darnach fragte Philipp jetzt nicht. Er traf grosse Rüstungen zu Lande und zu Wasser. Zu Boulogne sammelte sich die Flotte. Aber auch Johann traf Vorkehrungen, beides zu Land und zu Wasser, denn er hatte seinen Vasallen entbieten lassen, so lieb ihnen König, Leib und Gut wäre, wohlgerüstet bis Ende Ostern (1213) vor Dover zu erscheinen. Zugleich

suchte er sich durch Verbindungen auswärts (mit Flandern) zu stärken.

Innozenz hatte aber, so scheint es fast, den König allzu gut durchschaut, um nicht zu wissen, dass derselbe, beim äussersten Punkte angelangt, sich ihm beugen werde. Pandulfo stand im Hintergrunde der Szene und stand in Bereitschaft: Unterhandlungen wurden wieder angeknüpft; und diessmal glückten sie besser. Den König schreckten Philipps gewaltige Rüstungen, die Erinnerung an dessen ehevorigen Sieg über ihn, die Unzuverlässigkeit, der mögliche Abfall seiner eigenen Vasallen; diess Alles mehr noch, als jeder Bann; »Thron, Leben, Seligkeit, Alles schien ihm gefährdet«; die Hand auf's Evangelienbuch schwur er, der Kirche sich zu unterwerfen, und nahm den Entwurf des Legaten vollständig an. Den 13. Mai 1213 ward die Uebereinkunft abgeschlossen, welche die Freiheit der Kirche — nach dem Sinne des Papstes, — Einsetzung Langhton's in den erzbischöflichen Stuhl, Wiedererstattung aller Kirchengüter, Ersatz für allen zugefügten Schaden, Herstellung aller Freiheiten und Losgebung aller Verhafteten, Aufhebung aller Achtserklärung u. s. w. festsetzte; sofort sollte der König 8000 Pfd. Sterling zur Tilgung der Schulden der Vertriebenen und zur Bestreitung ihrer Heimreise auszahlen. Zwei Tage später entsagte dann Johann in einer förmlichen Urkunde zu des Papstes Handen seiner Krone und dem Reiche von England und Irland, und nahm es von ihm gegen einen jährlichen Zins zu Lehen. »Jedermännigiich sei durch Gegenwärtiges kund und zu wissen, so lautet die Urkunde, dass, da wir Gott und unsere Mutter, die h. Kirche, in Vielem beleidigt haben, und desshalb wohl erkennen, dass wir der göttlichen Barmherzigkeit bedürfen, und da wir zur schuldigen Sühne gegen Gott und die Kirche nichts Würdigeres anzubieten vermögen, als wenn wir uns selbst und unsere Reiche erniedrigen, wir hiemit, in der Absicht, uns vor demjenigen zu erniedrigen, der sich bis zum Tode für uns erniedrigt hat, aus Antrieb des h. Geistes, nicht durch Gewalt dazu gebracht, oder aus Furcht, sondern in gutem freiem Willen (?), mit allgemeiner (?) Zustimmung un-

serer Barone, Gott und seinen h. Aposteln Peter und Paul, und der h. römischen Kirche, unserer Mutter, und unserm Herrn Papst Innozenz und dessen katholischen Nachfolgern das ganze Reich England und Irland mit allen Rechten und Zubehörden, zur Vergebung unserer und unseres ganzen Geschlechtes Sünden, so lebender als verstorbener übergeben, und es von Gott und der römischen Kirche als Lehen wieder in Empfang nehmen; dessnahen leisten wir vor dem fürsichtigen Manne Pandulf, des Herrn Papstes Subdiakon, den Lehenseid zu Handen unseres Herrn Papstes Innozenz und seiner katholischen Nachfolger und der römischen Kirche nach der vorgeschriebenen Formel, und werden denselben Eid auch thun vor dem Herrn Papst selbst, wenn wir zu ihm kommen werden; verpflichten auch unsern rechtmässigen Nachkommen und Erben für ewige Zeiten, dass sie auf ähnliche Weise dem jedesmaligen Papste und der römischen Kirche ohne Widerrede solchen Lehenseid leisten sollen. Zum Zeichen aber dieser unserer beständigen Uebergabe und Lehens-Verpflichtung ist unser Wille und Gesetz, dass aus den Einkünften des Reichs, ausser dem Peterspfennig, statt aller pflichtigen Dienstleistung, 1000 Mark, 700 für England, 300 für Irland, jährlich entrichtet werden sollen. Alles bei Verlust des Reiches für denjenigen Nachfolger, der es wagen würde, diese für ewige Zeit gültige Verfügung anzutasten«.

Diese Urkunde, von zweien Bischöfen und zehn Baronen unterzeichnet, überreichte Johann dem Legaten, ging darauf in die Kirche, legte die Krone und die andern königlichen Insignien ab und schwur den Lehenseid, den (mit Abänderung der Personalverhältnisse) jeder Vasall seinem Oberherrn schwur. Innozenz hatte dess grosse Freude. »Wer hat es dir eingegeben, schrieb er dem Könige auf dessen Anzeige, als der h. Geist, der weht, wo er will, dass du so vernünftig, so fromm in Einem zugleich dich sowohl berathen als für die Kirche Sorge getragen hast? Siehe, erhabener und fester (?) besitzest du nun die Reiche, die du bisher besassest, da es jetzt ein priesterliches König-

reich und ein königliches Priesterthum ist. Nur erfülle auch, erhabener Fürst, deine Versprechen« !

Pandolfo, der, sobald er die für die vertriebenen Bischöfe stipulirten 8000 Pfund in Empfang genommen, sich nach Rom aufmachte, forderte auf der Hinreise sofort Philipp von Frankreich auf, sein Heer zu entlassen, der jetzt gegen Ferrand von Flandern, Johanns Verbündeten, sich wandte, um, wenn dieser bezwungen wäre, dannzumalen desto leichter sein Vorhaben gegen England auszuführen. Im Juni (1213) kehrten Langhton mit den Augustinern, die Bischöfe und alle Laien, die bis dahin im Auslande gelebt hatten, zurück. Der Bann wurde sofort zu Winchester durch die Bischöfe von dem Könige genommen, später auch (1214) das Interdickt von dem Lande. Nach dem Wunsche des Königs, damit Alles bereinigt würde, war von Rom ein neuer Legat abgesandt worden, der Kardinal Nikolaus, »als Engel des Friedens und des Heils«, wie Innozenz schrieb, mit grossen Vollmachten und Briefen an den König, die Bischöfe, die Barone Englands, letztere zur treuen Befolgung der Rathschläge des Legaten mahnend, damit sowohl dem Reich als dem Priesterthum das so höchst nothwendige Gut des Friedens vollends zu Theil werde; auch an den König der Franzosen: er solle, wie er es bisher gethan habe, so auch ferner die apostolischen Bitten und Aufforderungen annehmen!

Johann glaubte alle Schwierigkeiten beseitigt und seinen Entwürfen gegen Frankreich freien Lauf lassen zu können; nun aber erhob sich von einer andern Seite ein Sturm, der ihn nicht bloss in seinem nächsten Entwurfe gegen Frankreich hinderte, sondern auch an den Rand des Verderbens brachte, ja dem englischen Staatsschiff eine Richtung gab, die weit über die Gedanken Johanns, des Papstes, der Barone selbst hinausging. Längst schon hatte Johanns Regierungsweise, die aller menschlichen und göttlichen Gesetze spottete, besonders sein Aussaugungssystem erbittert; alle diese unzufriedenen Elemente im Lande traten jetzt hervor und erhoben ihr Haupt gegen ihn. Die englischen Barone waren müde seiner Willkür-

massregeln, seiner Vorliebe für die Fremden, für die alten Landsleute der Plantagenets aus Anjou, Poitou, für »die lustigen Brüder« der Gaskogne, die mit den grossen Hofämtern vielfach betraut wurden. Dazu kam jetzt — Heinrich I. hatte nicht übel prophezeit (Anselm's Leben S. 315) — die Erbitterung über die Herabwürdigung der Krone, durch die der König ein freies Reich dienstbar und sie aus unmittelbaren Kronvasallen gewissermassen zu Aftervasallen gemacht hatte. An der Schwäche des Königs gegenüber dem Papste, an dem Siege Rom's hatten sie gelernt, was man Alles dem Könige bieten dürfte. »Wie er durch des Papstes Unentweglichkeit den Bischöfen hatte weichen müssen, so hofften sie jetzt, durch dieses Beispiel ermuthigt, Unantastbarkeit ihrer Rechte aus eigener Macht sich zu erwerben« Diese alten Rechte geltend zu machen, schien jetzt die geeignetste Zeit, da der König in Folge seines mit dem Papste und mit Frankreich gleich sieg- und ehrlosen Kampfes und seiner im Innern fortgesetzten, ja gesteigerten Brutalität auf keinerlei Sympathien rechnen könne. Aber auch die Würdeträger der Kirche hielten nicht zum Könige, trotz aller Mahnungen des Papstes. Offenbar hatten, seit der König sich dem Papste unterworfen, Aller Stellungen sich geändert. Einmal diejenige des Papstes. Ein so erbitterter Feind des Königs er gewesen, so lange dieser gegen ihn stand, ein so eifriger Beschützer desselben ward er, als dieser durch seinen Lehenseid sich ihm als ein willenloses Werkzeug hingegeben hatte; es war jetzt des Papstes Interesse, für den König zu stehen, ihm seine — eben in Folge dieses Lehenseides — nur schwieriger gewordene Stellung zu erleichtern, ihn darin zu unterstützen, zu heben, zu halten; diess selbst der englischen Geistlichkeit gegenüber, da es ihn nun fast noch mehr zu Johann als zu dieser zog. Es zeigte sich das schon in den Verhandlungen über die Entschädigungssumme, die der König der Geistlichkeit anerbot — 100,000 Mark. Denn als die Geistlichkeit das Anerbieten nicht sogleich ergriff, ward der Legat unwillig und stand sofort zum König, was von jener ihm übel verdeutet wurde. Aber auch die Stellung der Geistlich-

keit selbst war eine andere geworden gegenüber dem Papste: sie hatte das Ihrige erreicht — allerdings durch den Papst; nun sie es aber erreicht, lag ihr Schwerpunkt — dem falschen Könige gegenüber — in ihrer eigenen Stellung, nicht eigentlich mehr in dem mit dem König befreundeten Papste; um so weniger, als dieser nach seiner Idee von päpstlicher Machtvollkommenheit jetzt auf grelle Weise in ihre Rechte und die Gerechtsame und Freiheiten der Landeskirche eingriff und sie »den römischen Druck« bitter empfinden liess. Dem Legaten hatte nämlich Innozenz die Vollmacht zugeschickt, die jetzt erledigten Bischofsstühle und Abteien nach seinem Gutfinden unter königlicher Zustimmung mit geschickten Personen durch kanonische Wahl oder Postulation besetzen zu lassen, mit solchen nämlich, die nicht bloss durch Wandel und Wissenschaft vorleuchtend, sondern auch dem Könige treu (so wenig schien bereits Innozenz einem Theil der Bischöfe zu trauen) und dem Reiche nützlich, auch zu Rath und Hülfe tüchtig seien. Er, Innozenz, habe diessfalls auch den Kapiteln der erledigten Sitze Weisung zukommen lassen, dass sie sich dem Legaten fügen; er solle sich daher nach tauglichen Männern umsehen. »Sollten aber Einige widerspenstig hiegegen sein und sich auflehnen, so möge er sie nur durch Kirchenstrafen zum Gehorsam bringen; Appellation gelte da keine«. Was I. damit wollte, ist klar; und der Legat benutzte die Gewalt, die ihm vom Papste ertheilt worden, im Interesse des Papstes und Königs zugleich, »verachtete den Rath des Erzbischofs und der andern Bischöfe des Reiches, begab sich in Begleit der Kleriker und Diener des Königs an die erledigten Kirchen und liess, nach einem alten Missbrauch Englands, oft minder taugliche Personen, die er bezeichnete, an die erledigten Stellen wählen«. Ebenso gab er erledigte Pfarrkirchen, ohne die Einwilligung ihrer Patrone zu holen, seinen Geistlichen. Es appellirten Mehrere an den Papst; der Legat stellte sie dafür in ihren Verrichtungen still. Ebenso wenig richtete der Erzbischof von Kanterbury, der die Besetzung der freigewordenen Würden in seinem Sprengel als

seine, nicht des Legaten, Befugniss ansprach, aus. Die »Beredsamkeit« der königlichen Vasallenakte, die Pandolf mitbrachte, wirkte mehr als die Appellation des Erzbischofs; die Bischöfe, hiess es jetzt, treten den Rechten des Königs auch gar zu nahe.

War es ein Wunder, wenn, dem Drucke des Papstes und der Willkür und dem Despotismus eines verächtlich gewordenen Königs preisgegeben, die kirchlichen Würdeträger und die Kronvasallen, denen sich bald auch die Städte anschlossen, sich vereinten, um ihre vereinten Interessen und Rechte gegen einen König, der es doch mit Niemand ehrlich meinte, jetzt in Rathlosigkeit nachgab, jetzt wieder mit aller Rohheit auftrat, selbständig zu wahren, denn beim Papste fanden sie ja für die Rechte ihrer Selbständigkeit jetzt keine Stätte. Langhton, der den päpstlichen Streit gegen Johann hervorgerufen, der beim Papst besonders die Absetzungs-Erklärung Johann's betrieben, ein Agitator im grossartigen Massstab, doch immer nach seiner jedesmaligen Stellung, war wieder der erste, der hiezu den Anstoss gab. Auf einer Versammlung geistlicher und weltlicher Grossen zu London (1. August 1213) zeigte er Einigen im Stillen eine Urkunde Heinrich's I. (s. Anselm's Leben S. 305), mittelst welcher sie ihre alten Freiheiten erhalten könnten. Auf einer spätern Versammlung (1214) schwur man zu ihr vor dem Altar: wofern der König nicht alles gewähre, was die Urkunde enthalte, wolle man ihm den Gehorsam aufsagen und die Waffen wider ihn ergreifen. Zu Weihnachten erinnerten sie feierlich den König an sein zu Winchester gegebenes eidliches Versprechen der Aufrechthaltung dieser alten Freiheiten und verlangten Bestätigung der Urkunde. Die Unterhandlungen führten aber zu keinem Resultate. Nie werde er Freiheiten gewähren, neben denen er zum Knechte würde, meinte Johann. Um den Sturm zu beschwören, nahm er das Kreuz, und warb Miethtruppen. Da sagten ihm die Barone ab und entfalteten die Banner »des Heeres Gottes und der h. Kirche«, wie sie sich nannten, setzten sich in London fest und liessen an alle Edle Aufforderungen ergehen, so lieb ihnen ihre Besitzun-

gen wären, sollen sie den meineidigen König verlassen und mit ihnen für ihre Freiheiten stehen. Alles fiel ihnen zu. Jetzt schlug der König eine neue Zusammenkunft vor; auf der Runnywiese, Englands altem Märzfelde, zwischen Staynes und Windsor, ward endlich dem König die unbedingte Unterzeichnung einer ihm überreichten Urkunde abgedrungen (1215), welche den Grund der englischen Freiheiten legte. Dieser Freiheitsbrief, die »Magna charta«, enthielt im Grunde nichts anderes, »als die herkömmlichen Bedingungen, unter denen jeder Fürst des Mittelalters regierte«; »die einzige auffallende Bestimmung war darin, dass den Baronen dės Reichs ausdrücklich zuerkannt wurde, durch einen beständigen Ausschuss von 25 Mitgliedern die Kontrolle über die Erhaltung des alten Herkommens zu üben und bei etwaigen Eingriffen den König auf jegliche Weise, doch ohne Verletzung seiner persönlichen Sicherheit, zur Abstellung derselben zu zwingen«. Diess war bisher nirgends »so ausdrücklich anerkannt worden«. Der Erzbischof Stephan Langhton hatte den König vornämlich dazu gedrängt, denn auch die Freiheiten und Rechte der Kirche waren darin gewährleistet.

Es war ein abgedrungener Vergleich. Wie durfte man hoffen, der König werde ihn halten, er, der kein Versprechen hielt, wenn er nicht m u s s t e? Seine Umgebungen thaten das Ihrige dazu: er sei der fünfundzwanzigste König über England, das fünfte Rad am Wagen, ein König ohne Königreich; wer auch so König sein möchte! Er war bald entschlossen, den Kampf gegen die Barone aufzunehmen, und sah sich nach Hülfe um. Auf zwei Stützen rechnete er in diesem Konflikte. Zunächst auf sein weltliches Schwert, auf die fremden Söldner, die er unter Versprechen von reichem Sold, Land und Besitzungen warb. Dann aber auch auf das geistliche: auf den P a p s t; auf diesen sowohl in seiner Eigenschaft als Papst, der besonders sein Recht als Kreuzfahrer, welchem gemäss er 4 Jahre unter des apostolischen Stuhles Schutz stehe, geltend zu machen hätte; dann in seiner Eigenschaft als Oberlehensherrn, ohne dessen Genehmigung Verträge, welche die Natur oder den Werth

des Lebens änderten, ausser der Befugniss des Lehenträgers standen. Zwar setzte die magna charta nichts der Art fest, sondern gab nur früher versprochenen Rechten bindende Kraft; dennoch hoffte Johann auf die Weigerung des Papstes, und dass der, der ihn so tief erniedrigt, ihn, da sie jetzt beide gemeinsames Interesse hätten, auch wieder erhöhen und zu seinem Siege wider sein Vollk ihm behülflich sein würde. Er täuschte sich nicht. Als Innozenz die Urkunde las, rümpfte er die Stirne und sagte: »Meinen die englischen Barone einen mit dem Kreuz bezeichneten, unter des apostolischen Stuhles Schutz stehenden König vom Throne stossen, und dem Willen der römischen Kirche zuwider einen Andern darauf setzen zu können? Beim h. Petrus, solches Unrecht soll nicht ungerügt hingehen«! Unter dem 15. August (1215) erliess er eine Bulle, welche die Charta kassirte. Zwar hätte Johann die Kirche schwer beleidigt; er habe aber Genugthuung geleistet und der Kirche wieder die volle Freiheit gegeben. Der alte Feind des Menschengeschlechts habe nun neuen Hader zwischen dem König und den Baronen gestiftet; umsonst habe der Papst durch die Bischöfe zur Vertragsamkeit mahnen lassen. Dessen hätten die Barone nicht geachtet, geschworne Treue gebrochen, wider ihren König zu den Waffen gegriffen, dessen Berufung auf den apostolischen Stuhl, ohne dessen Zustimmung der König in nichts einwilligen dürfe, unbeachtet gelassen, ihn sogar durch Gewalt zu einem schimpflichen, rechtswidrigen, seiner Ehre und seinen Befugnissen nachtheiligen Vertrag vermocht. »Da wir aber nun solches elende Wagestück nicht verdecken wollen zur Verachtung des apostolischen Stuhls, auf Kosten des königlichen Rechtes, zur Schmach (!) des englischen Volkes und zur grossen Gefahr der Kreuzfahrt, — was bevorstände, wenn nicht durch unsere Autorität Alles das widerrufen würde, was in der Art einem solchen mit dem Kreuze bezeichneten Fürsten abgezwungen worden ist, selbst wenn er wollte, dass es gehalten würde — so verwerfen und verdammen wir als von dem allmächtigen Gott, Vater, Sohn und h. Geiste, auch in Kraft der Autorität seiner seligen

Apostel Peter und Paul, und in der unsrigen, nach dem gemeinsamen Rathe unserer Brüder, diesen Vergleich ganz und gar, und verbieten bei Androhung der Exkommunikation dem König, dass er ihn zu halten sich unterfange, oder die Barone mit ihren Theilnehmern, dass sie die Haltung desselben erzwingen; und erklären die Charta wie die Verpflichtungen oder Beschränkungen, welche mit ihr gegeben sind, für null und nichtig, und dass sie zu keiner Zeit irgend eine Gültigkeit haben sollen«. Unter dem gleichen Datum schrieb I. ganz ähnlich an die Barone, »gegen ihre frevelhafte Auflehnung«, ihr verabscheuungswürdiges Verbrechen.

Die Vasallen kehrten sich nicht daran: Papst und König, König und Papst — —! Sie hatten wol ein Recht, nachmals auszurufen; »Du Johann, für alle Zukunft traurigen Andenkens, hast dein von alten Zeiten her freies Land zur Magd gemacht, bist aus einem freien König ein Tributpflichtiger, ein Vasall geworden, hast das edelste der Länder unter ewige Sklaverei gebracht, das nie von der Knechtschaft mehr zu befreien ist, wenn sich nicht Jener erbarmt, der uns und die ganze Welt, welche die alte Sklaverei unter dem Joche der Sünde hielt, aus Gnaden befreite.... Und was ist's mit dir, o Papst, der du als Vater der Heiligkeit, als Spiegel der Frömmigheit, als Schützer der Gerechtigkeit und als Wächter der Wahrheit der ganzen Welt als Beispiel leuchten solltest! Einem Solchen stimmst du zu, Solchen rühmst und schützest du! Aber nur darum vertheidigst du den Aussauger Englands und den Bedrücker des brittischen Adels, der vor dir sich beugt, damit in den Abgrund der römischen Habgier Alles versenkt werde; doch dieser Grund und diese Entschuldigung ist vor Gott deine Schuld und Anklage«.

Es war jetzt zum offenen Kriege gekommen. Die Barone erklärten den König des Reiches verlustig, und boten Ludwig, Philipp's Sohn, von Frankreich, Gemahl der Blanka von Kastilien, die Krone an, um in ihm einen Stützpunkt zu finden. Johann fuhr fort, fremde Söldner an sich zu ziehen, aus Anjou, Poitou, Flandern, Brabant, in einem

Massstabe, wie er zum ersten Male im Mittelalter angewandt wurde, und mit diesen »dem Geiste des Lehenstaates und des Ritterthums ganz zuwiderlaufenden Mitteln«, mit diesen Haufen, die durch kein Band mit ihm verknüpft waren als durch das Geld und die Aussicht auf Beute, und die zahllos, manche mit Weib und Kind, herüberkamen, um an die Stelle der Einwohner, die sie zu vertreiben hofften, sich anzusiedeln, mit diesem »Auswurf aller Länder« führte »dieser liebe Sohn unsers heiligen Vaters«, wie die Barone ihn höhnisch nannten, den Krieg in seinem eigenen Lande in einer Weise, wie er nur möglich war von blutdürstigen und beutelüsternen Söldnern, und von der Rache und Wuth eines halb wahnsinnigen Königs: alle Gräuel wurden verübt; nicht Alter, nicht Geschlecht, nicht h. Stätten geschont.

Seinerseits war auch Innozenz nicht müssig geblieben; als er sah, dass seine Worte von den Baronen unbeachtet geblieben, sprach er Bann und Interdikt über sie aus. Sie wären ärger als »die Sarazenen«. Den Bischöfen ward befohlen, bei Glockengeläut und angezündeten Kerzen an jedem Sonn- und Festtag diesen Bann zu verkünden, bis die Barone dem König Genugthuung gethan hätten und zum Gehorsam zurückgekehrt wären. Stephan Langhton sollte die Bulle bekannt machen und seinen Bischöfen zusenden. Er verlangte aber — im Begriff, sich zum lateranischen Konzil einzuschiffen — Aufschub; man habe dem Papst die Wahrheit verheimlicht; es müsse dieser besser berichtet werden, erklärte er dem Pandolfo und dem Bischof von Winchester, welche der Papst zu Vollstreckern der Bulle ernannt hatte. Da ward er selbst von diesen in seinem Amte stille gestellt, die Sentenz vom Papste bestätigt; im folgenden Jahre ward er zwar wieder eingesetzt, doch dass er vor hergestelltem Frieden zwischen König und Baronen nicht nach England zurückkehre. Auch die Wahl seines Bruders Simon an das Erzbisthum York wurde von Innozenz verworfen. Deputirte des Kapitels mussten während des lateranischen Konzils (1215) in Rom einen Andern wählen, und der Neugewählte an die Kurie für das Pallium — 10,000 Pfund Sterling

zahlen! Aber auch an den König Philipp von Frankreich und dessen Sohn Ludwig richtete der Papst wiederholt Abmahnungsschreiben, wiewol ohne Wirkung, denn die Aussichten waren zu lockend, die Interessen zogen diessmal gegen den Papst, zu den Baronen; »zudem hat kein König Befugniss, ohne Zustimmung der Barone, denen die Vertheidigung des Reiches obliegt, dasselbe lehenbar zu machen«, erklärte (1216) den päpstlichen Legaten Philipp, er, der doch früher selbst, als es in seinem Interesse gelegen, den päpstlichen Spruch der Absetzung über Johann anerkannt und sich zum Vollstrecker desselben gerüstet hatte! Der Papst war unermüdet für seinen Schützling; im Nov. 1215 folgte eine neue Bannbulle, in welcher mehrere der Häupter der Barone, auch die Bürger von London, sowie der Kanzler der Stadt ausdrücklich genannt wurden. Weniger schreckten diese päpstlichen Bullen. »Soll die unersättliche Gier der Römer auch auf weltliche Dinge sich erstrecken? Will der Papst Konstantin's und nicht mehr St. Peters's Nachfolger sein«? So hiess es allgemein. Aber desto mehr Abbruch thaten die fremden Miethtruppen. Bald sahen sich die Barone fast nur noch auf London beschränkt. Ihr Stützpunkt und ihre vornehmste Hoffnung war — die Landung Ludwig's, des Erbfürsten von Frankreich, dem sie die Krone angeboten, mit französischen Hülfsvölkern. Er kam im Mai (1216), zog in London ein und machte Fortschritte im Lande; das Aussehen der Dinge veränderte sich schnell; der Muth der Barone hob sich, viele von den bisherigen Anhängern Johann's, dessen eigener Bruder, fielen ihnen zu, selbst der Gottesdienst wurde in London trotz Interdikt gehalten; Johann's Muth aber, der nicht einmal die Landung gehindert hatte, war wieder gebrochen, auch sein Heer verminderte sich. Noch einmal kam der Papst ihm zu Hülfe Er sprach durch einen Legaten, der Ludwig nach England gefolgt war, in Glocester (dann selbst später in Rom) feierlich den Bann über Ludwig und alle seine Gefährten, zwar ungern, da er es nicht leicht mit Philipp verderben mochte, doch in der Konsequenz des Systems, um das Ansehen des apostolischen Stuhles zu

wahren und in der Erkenntniss des Abgangs aller rechtlichen Ansprüche von Seiten Ludwigs.

Inmitten dieses Elends des Landes, auf dem Krieg dreier Heere und das geistliche Interdikt lasteten, starb plötzlich (Oktober 1216) Johann im 51. Jahre seines Alters nach 17jähriger unseliger Regierung. Ihm folgte im Jahr 1217, nachdem Ludwig in Folge mannigfacher Bedrängnisse der Krone entsagt hatte, sein minderjähriger Sohn Heinrich III., dem, da nun der Widersacher todt war, die Barone wieder zufielen.

Kein Kampf hat wol so tiefen Eindruck auf die Zeit gemacht, ist von so fruchtbaren Folgen begleitet gewesen, als der Kampf des Papstes gegen England, gegen Johann zuerst, dann die Barone und das Land. An diesem England, fast noch mehr als an Deutschland, wenigstens in der ersten Hälfte dieser Geschichten, hat I. seine päpstliche Machtvollkommenheit ausgeübt, seine Ansicht von dem Berufe des Papstthums durchgeführt, über Johann selbst einen Triumph erfochten, wie über keinen andern Fürsten. Aber mit welcher Einbusse an moralischer Autorität, mit welchem Eingriff in positive Rechte, mit welchen Resultaten zu allerletzt! Der Bogen, den er gespannt, wie er selbst sagte, hatte er allzustraff gespannt: er brach unter seinen Händen. Dass er gegen einen Tyrannen, wie Johann, auftrat, rechtfertigt sich; nur war es nicht im Interesse der allgemeinen Menschlichkeit, nicht für die Aufrechthaltung der moralischen Grundsätze, »auf denen der Verkehr der Menschen und der Staaten und Völker beruht«, als deren lebendiges Organ der Papst die Oberaufsicht führen, deren Exekution er in der Hand haben sollte; denn warum schwieg er zu Arthurs Ermordung? zu den vorhergehenden Gräueln Johann's? warum stellte er sich, bis zu dem Langhton'schen Handel, zu dem Fürsten in einer Weise, die von einer sittlichen Oberaufsicht keine Spur zeigt? — Es galt die Freiheit der Kirche, wie I. es nannte, es war ein ganz partikularer, man möchte sagen, ein egoistischer Grund, aus dem sich der Papst erhob; und gewiss nicht einmal mit voller Berechtigung, denn es ist wenigstens sehr

zweifelhaft, ob er nicht mit der eigenmächtigen Ernennung Langhton's in die Rechte des Königs, der Suffragane, des ganzen Stiftes eingegriffen. Und um dieses Grundes willen erhob er Kampf auf Leben und Tod gegen Johann, sprach er Interdikt und Bann aus, setzte er ihn ab, liess er ihn vertreiben, gab das Land Philipp, liess er eine Art Kreuzzug predigen. Zugegeben aber, es wäre eine vollgültigere Ursache gewesen, — und dass Johann es verdient, dass es hätte für ihn eine Art Schule und Zucht sein können, wer möchte das bestreiten? — welches Recht hatte der Papst, den König abzusetzen, der ohnehin nicht in dem spezifischen Verhältniss zur Kirche stand wie »der römische Kaiser«? welches Recht, das Land einem Andern zu verschenken? Als Ludwig, Philipp's Sohn, nachmals gegen des Papstes Willen dem »päpstlichen« Johann auf Aufforderung der Barone hin das Land entreissen wollte, da frug der Papst: nach welchem Rechte? Gab es denn nun aber nicht auch ein Recht für den Papst zu beachten? oder verschlang die päpstliche Machtvollkommenheit alles Recht? War, was sie that, an und für sich und ebendarum schon recht? Wahrlich, damit hat I. alle weltliche Begierde entfesselt und für seine Zwecke dienstbar gemacht, die sich dann — gerechte Nemesis! — gegen ihn selbst kehrte. Damit hat er ein schlimmes Beispiel gegeben, für den König von Frankreich selbst und für die englischen Barone; und es ist nicht verloren gegangen. Innozenz ging aber noch weiter. Indem er England als Lehen von Johann annahm, der in seiner Rathlosigkeit, wie er selbst sagt, Alles unterschrieb, was Pandulfo ihm vorlegte, hat er bewiesen, dass es ihm nicht bloss um »Freiheit der Kirche« zu thun sei, haben sich die weltlichen Gelüste einer geistlichen Universalmonarche verrathen. Das also war der Preis, um den Johann wieder zu Gnaden angenommen wurde: ein irdischer, ein weltlicher Preis! Und mit welchem Rechte? fragt man wiederum, da Johann ohne Einwilligung seiner Vasallen sein Reich gar nicht lehenbar machen konnte!

Wie aber Innozenz bis jetzt gegen den König, man möchte sagen, mit blinder Konsequenz gehandelt, so han-

delte er, nachdem er sein Lebensmann geworden, mit ebenso blinder Konsequenz, um nicht zu sagen, mit blindem Egoismus für ihn. Als er die Charta kassirte, die Barone mit Interdikt und Bann belegte, und sie zwingen wollte, dem Könige wieder unterthan zu sein, wo war hier das Recht? Denn diese Charta enthielt eben nur die Fixirung der alten, schon vielfach versprochenen Freiheiten; und diese Bestimmungen betrafen nur das innere Verhältniss des Königs zu seinen Vasallen. Welchen Rechtstitel hatte der Papst, sich hierein zu mischen? Weder den als Papst, noch den als Oberlehensherrn. Er gerirte sich da als Inhaber aller geistlichen und weltlichen Autorität, die weit über alle päpstliche Sphäre hinausging. Welches Recht ferner, den König vom Eid zu entbinden? Wo war endlich die Welterfahrung und Einsicht? Oder glaubte I. den Pfeil, den er einmal abgeschnellt, nach Belieben wieder zurücknehmen, dem Strom, den er entfesselt, eine beliebige Richtung geben oder ihn nach Gefallen wieder aufstauen zu können? Aber auch von einer oberrichterlichen Aufsicht im sittlichen Sinne, von einer sittlichen Autorität war da keine Rede mehr, als er für den absoluten Fürsten im Verhältnisse zu seinem Lande unbedingt Partei nahm, den (und mit ihm sein Land) er anderseits so tief erniedrigt hatte. Damit hat er sich und dem Papstthum eine unheilbare Wunde geschlagen: seine Höhe war da sein Fall. Die Ahnung brach durch, die sich an dieser Entwickelung der Dinge bildete und reifte, dass der Papst in weltlichen Dingen kein Wort habe, dass diess ein Gebiet sei, ein letztes, worein der Papst sich nicht zu mischen habe. Und so erzeugten diese Eingriffe, die das Selbstgefühl des Volkes im Tiefsten verletzten, das Bedürfniss und das Gefühl einer staatlichen und nationalen Selbständigkeit — politisch und kirchlich, nicht bloss dem Könige, sondern auch dem Papste gegenüber: ein neues Element, das Wahrzeichen einer Zukunft! Und hier zuerst in England, wo der Uebergriff am mächtigsten gewesen; nachdem in Deutschland (s. o.) ähnliche Stimmen, auch von den Reichsfürsten, schon oftmals sich hatten hören lassen. Aber hier nur von einer

Partei, deren Stimmen sofort von einer andern wieder paralysirt wurden; in England aber zuerst »von der ganzen Nation oder der sie in diesen Dingen repräsentirenden weltlichen und geistigen Vasallenschaft«, die beide gleich sehr von beiden, vom Papste und König, in ihren Rechten gekränkt waren. So schlug diese päpstliche Gewalt, nachdem sie Absolutismus geworden, in ihr Gegentheil um, wenigstens in den Resultaten, und es offenbarte sich an England die Macht, an der sie brechen sollte: das Gericht, das sie selbst über sich hereinrief.

Mit gleicher Kraft, doch in besserer Sache, trat I. auch andern Fürsten gegenüber. So Philipp August, dem Könige von Frankreich, dem politisch bedeutendsten Kopf unter den Fürsten jener Zeit. Im Jahr 1193 hatte Philipp sich mit Ingeburge, Knud's IV., Königs von Dänemark, Schwester, vermählt, aber schon in den ersten Tagen nach der Ehe, man weiss nicht recht aus welchen Gründen, einen solchen Widerwillen gegen sie gefasst, der sich immer mehr steigerte, dass er beschloss, die Verbindung mit ihr aufzuheben. Nach den damaligen kirchlichen Grundsätzen, die nur zwei Scheidungsgründe aufstellten, Ehebruch und Verwandtschaft in verbotenem Grade, mit welchem letztern Scheidungsgrunde aber, weil andere vernunftgemässe ausgeschlossen waren, in jenen Zeiten, in denen Scheidungen besonders in Fürstenhäusern an der Tagesordnung waren, auf frivole Weise gespielt wurde, machte er nun letzteren Grund geltend; und in der That sprach eine Versammlung von Bischöfen, unter Vorsitz des Erzbischofs von Rheims, des Oheims des Königs, eben desjenigen, der das Königspaar ein Vierteljahr zuvor getraut und die Königin gekrönt hatte, zu Compiegne die Scheidung aus. Eine auf die Scheidung berechnete Stammtafel — man weiss selbst nicht wie? — musste das darthun. Als die Königin sich weigerte, nach Dänemark zurückzukehren, wurde sie in das entlegene Frauenkloster Beaurepaire verwiesen. Nun hatten zwar allerdings die Bischöfe des Reiches die Befugniss, eine solche Scheidung auszusprechen, doch vorbehalten die Appellation. Als daher die Königin wie der dänische Hof sich nach Rom,

an Cölestin III., wandte, kassirte dieser den Spruch und befahl eine neue Untersuchung, Doch wurde die Sache von dem alten Papste lange nicht mit der Energie eines I. betrieben. Im Juni des Jahres 1196 vermählte sich sogar Philipp mit der schönen Agnes, der Tochter Bertholds von Meranien. Inzwischen wurde der Klageruf der Ingeburge immer dringender; »ich sterbe, wenn nicht euere Barmherzigkeit mir hilft«. Da bestieg I. den päpstlichen Stuhl, und er beschloss, mit aller Macht einzuschreiten. Gleich zu Anfang — es ist schon der vierte seiner Briefe in Baluzens Sammlung — schrieb er an den Pariser Bischof und forderte ihn auf, dem Könige Vorstellungen zu machen, dass er Agnes entlasse. Auch an den König selbst schrieb er. Nicht bloss mit Königen, sondern auch über Könige zu richten, sei er gesetzt; ausser seiner allgemeinen Pflicht fühle er sich in dankbarer Erinnerung seiner in Paris verlebten Studienzeit für Frankreich und dessen Königshaus insbesondere verpflichtet; um so mehr müsse er im Interesse des Königs selbst auf Hebung des Aergernisses dringen. »Du weisst, dass du Andern, um ihre Fehler zu entschuldigen, ein Entschuldigungsgrund geworden bist, und dass du gegen uns und die römische Kirche nicht geringe Vorwürfe veranlasst hast.... Richte dich und deine Sachen selbst, auf dass du von Andern nicht musst dich richten lassen.... Solltest du aber, was wir nicht glauben, weder für deinen Ruhm noch deine Ehre (noch dein Heil) besorgt sein, und unsern Mahnungen und Befehlen nicht folgen, so müssten wir, so schwer es uns auch fallen würde, dir beschwerlich zu werden, gegen dich um so härter auftreten und um so schwerer die apostolische Hand auf dich fallen lassen, je mehr wir dich in Wahrheit lieben, denn wir haben in der Kraft des Herrn unabänderlich hierin unsern Entschluss gefasst und werden von dem geraden Pfade uns um keinen Preis, nicht durch Liebe noch durch Hass, abbringen lassen, sondern ohne Ansehen der Person handeln und richten, weil bei Gott kein Ansehen der Person ist. Du könntest also, wie viel du auch auf deine Macht vertrauen magst, doch nicht vor dem Angesichte, ich sage nicht unserem, sondern

Gottes bestehen, dessen Stelle, obwol ohne Verdienen, wir auf Erden einnehmen«.

In diesen Worten hatte der Papst seinen Entschluss und seinen Grundsatz angekündigt, nach dem er handelte. Ueberdem schien es ihm, wie er in einem Briefe vom Jahr 1203 an den Erzbischof von Rheims sich ausdrückte, unwürdig, dass ein verlassenes Weib »unvertheidigt« sei. Der König indessen wollte sich auf Nichts einlassen: denn so widerwärtig ihm Ingeburg, so herzlich lieb war ihm Agnes; selbst die Drohung des Interdikts schreckte ihn nicht. Da sprach nach des Papstes Befehl sein Legat auf einem Konzil der französischen Bischöfe zu Dijon (1199) und später zu Vienne das Interdikt über Frankreich aus. Die Prälaten, denen I. schon zuvor seine zuversichtliche Erwartung kund gegeben, sie werden nicht »zu jenen stummen Hunden gehören, welche nicht bellen mögen«, wurden bei Verlust ihrer Würde beordert, dasselbe in ihnen Sprengeln bekannt zu machen und strenge auf dessen Beobachtung zu halten.

Offenbar wollte I. durch diese Massregel, die das Volk alles kirchlichen Segens beraubte, auf die öffentliche Stimmung und das öffentliche Gewissen und durch dieses auf den König einwirken. In welche schlimme Alternative die Geistlichkeit auch gebracht wurde, — in ihrer übergrossen Mehrheit stand sie zuletzt zum Papste; und wie gefährlich auch das Mittel war, schon desswegen, weil bei länger dauernder Entziehung der Gnadenmittel leicht kirchliche Indifferenz und sittliche Verwilderung um sich greifen, auch die Irrlehren festeren Fuss fassen konnten, — I. handhabte nun einmal diese geistliche Waffe mit furchtbarer Konsequenz, und auch jetzt führte sie ihn an's gewünschte Ziel. Das Volk gerieth in Bewegung, und der König, in Besorgniss vielleicht, bei längerer Weigerung möchte der Papst noch zur Exkommunikation schreiten, knüpfte auf den Rath einer Versammlung von weltlichen und geistlichen Herren mit dem Papste Unterhandlungen an und unterwarf sich endlich. Genugthuung für die beschädigte Geistlichkeit, an welcher Philipp seinen Unmuth ausgelassen, Ent-

fernung Agnesens, selbst aus dem Reiche, feierliche Annahme der Ingeburge, Bürgschaft, dass er sich ohne Spruch der Kirche nicht scheiden wolle, das waren die Bedingungen, die der neue Legat Oktavian von Ostia nach Frankreich brachte. Dann erst könne man in die Rechtsfrage eintreten; und würde der König auf der Scheidung beharren, so solle eine neue unparteiische Untersuchung über die Rechtsgründe entscheiden. Diese Bedingungen nahm in einer Zusammenkunft mit dem Legaten auf dem Schlosse zu S. Leger Philipp an, nur dass er Agnes, die der Entbindung nahe, nicht aus dem Reiche entfernte. Auch Ingeburg war dahin gekommen. Mit tiefem innerm Widerstreben reichte er ihr die Hand und liess sich vom Legaten bewegen, in öffentlicher Versammlung sie als Gemahlin und Königin von Frankreich anzuerkennen; ein Ritter leistete in seinem Namen den Eid, dass er sie als Königin und Gemahlin ehrenvoll wolle behandeln. Jetzt ertönten die Glocken wieder, und das Interdikt, das sieben Monate gedauert, ward vom Lande genommen. Innozenz hatte gesiegt und mit ihm das kirchliche Gesetz; er hatte zwei Herzen gewaltsam getrennt und zwei wieder gewaltsam gebunden. Eine Versöhnung war es nicht. Denn nachdem der König seinen Zweck, die Aufhebung des Interdikts, erreicht, blieb er der alte: er behielt die Königin nicht bei sich, hielt sie nicht als Gemahlin und liess sie aufs Schloss Etampes unter strenge Hut bringen: er beharrte auch auf der Scheidung unter dem steten Vorgeben allzunaher Verwandtschaft. Hierauf ward, erhaltenen Befehlen gemäss, vom Legaten ein Rechtstag, nach einer Frist von sechs Monaten, angesetzt.

Die Form war gerettet; der Kardinal jubelte über seinen Sieg; tiefer oder redlicher Blickende erkannten aber, dass kein fester Grund gelegt sei und dass der König sich nur äusserlich Zwang angethan habe. Ingeburge hatte nachwie vorher nur Klagen in des Papstes Schoss zu schütten, denn freiwillig wollte sie nun einmal nicht resigniren; sie war keine von jenen hohen und zartsinnigen Naturen, welche nicht erzwingen wollen, was die Liebe nicht frei-

willig bietet, und eher bereit sind, sich als Andere zu opfern. Wir wissen nicht, was Alles sie bewog, über ihrem »Rechte« so unbeugsam zu halten; das aber wissen wir, dass ihre Beharrlichkeit ganz im Geiste Innozenzens war, und in dessen Brust ein verwandtes Echo fand.

Auf dem Konzil zu Soissons (1201, Monat März) wurde über des Königs Scheidungsbegehren berathen: Philipp und Ingeburge, beide mit Anwalten, waren erschienen; der Legat präsidirte. Vierzehn Tage wurde verhandelt; der Spruch sollte gefällt werden; — da liess der König, einer ungünstigen Entscheidung ausweichend, eines Morgens früh zu Aller Erstaunen dem Konzil erklären, er wolle Ingeburge als seine Gemahlin zu sich nehmen und sich nie mehr von ihr trennen; nahm sie auf's Ross, hinter sich, vor Aller Augen, und ritt mit ihr, ohne Abschied zu nehmen, zur Stadt hinaus. Es war ein »Staatsstreich«, der seinen Zweck wiederum erreichte: — die Auflösung des Konzils, die jetzt erfolgte. Philipp aber hielt Ingeburge wieder, wie zuvor, und die Sache blieb im alten Stande. Bald darnach starb im Schloss Poissy, wohin sie sich hatte zurückziehen müssen, Agnes »in Kummer über Philipps Verlust und in dem Grame gekränkten Stolzes«. Ihre hinterlassenen zwei Kinder erklärte auf des Königs Ansuchen der Papst für legitim, obwohl er früher sie nur als Bastarde hatte gelten lassen wollen. Jahrelang blieb noch Ingeburge in unziemlicher Haft; jahrelang hatte sie nichts als Klagen; keine Spur von einer Versöhnung zeigte Philipp, oder einer Anerkennung gekränkter Rechte; — eine »unnoble« Handlungsweise des Königs, der ihr, wenn auch nicht sein Herz, doch die schuldigen Ehren hätte geben können und sollen, aber vielleicht eben durch die Hartnäckigkeit seiner Gemahlin in seinem Trotze gesteift wurde. Das Volk meinte, es sei ein böser Zauber, der ihn hindere, sich ihr liebend zu nahen. Um so väterlicher nahm sich ihrer I. an; er hatte für sie — denn mehr hatte er schwer thun können, als die Form retten — doch ein Herz und kräftige Worte der Theilnahme, des Trostes, der Hoffnung, der Hinweisung auf die guten, aber wunderbaren Wege Gottes. »Beherrsche dich in deiner

kampf- und trübsalvollen Lage, durch welche Gott nur deine Tugend prüfen will; in Allem, was dir widerwärtig und hart scheint, bilde und halte dich so, dass du es mehr in gezüchtigtem Sinne, denn als Zwang und Nothwendigkeit tragest, und nicht sowohl dem göttlichen Willen gehorchest, als ihm darüber frei zustimmest; und nimm nie traurig auf, was gegen deinen Wunsch sich ereignet, sondern entrichte heiteren Sinnes, nicht unmuthig, deine Tribute; bedenke, dass Alles, was in der Welt dieses Elends von Jedem bezahlt werden muss, eine Art nothwendiger Tribut des menschlichen Lebens ist, wovon frei zu sein Niemand mit Erfolg wird begehren, oder hoffen können. Darum, in Christo geliebteste Tochter, tröste dich ob deinem Schicksal, ziehe männliche Kraft an, und weiche nie von dieser Standhaftigkeit, dass du etwa wie klagend über dein eigen Geschick darüber seufzest, dass dir widerfahre, was vielen Unwürdigeren nicht. Denn da ohne Gegner die Tugend erschlafft, ihre Grösse und Kraft aber erst dann erscheint, wenn die Geduld sie offenbaret, so darf man keineswegs in Nahrung des Schmerzens verwandeln, was mit viel mehr Wahrheit als Stoff des Trostes zu achten ist. Denn der himmlische Vater hat nach Art leiblicher Väter, welche ihre Söhne, die sie zur Tugend zu bilden beabsichtigen, nicht in Ergötzlichkeiten auferziehen, dich dadurch prüfen und ihm in dir nicht eine verzärtelte, sondern eine erwählte Tochter zurüsten wollen. Achte es darum als gefahrvoller, dass in den Verworfenen der Uebermuth durch Frechheit genährt wird, als dass durch Zucht in den Erwählten die Tugend fortschreitet; ertrage es in Demuth, dass deine Geduld geübt werde, und weil den geduldig Duldenden Dulden keine Passion ist, so schicke dich mit Gleichmuth in Alles; damit der, in dessen Hand das Herz des Königs ist, und es lenken wird, wohin er will, durch das Verdienst deiner Demuth bestimmt, nicht nur die Ursache deines Missgeschickes hebe, das Herz deines Gemahls dir wieder zuwende und deine Geduld dir vergelte, sondern auch durch die Gnade seines Geistes, der der wahre Bräutigam der gläubigen Seelen ist, dir die bange, lange Erwartung vergelte. Uebrigens sei Unser versichert, dass,

wie wir können und dürfen, wir dir nie die Gunst des apostolischen Stuhls entziehen werden«.

Dieses Trostschreiben ist vom J. 1210; und noch länger, bis zum Jahre 1213, musste Ingeburge harren und sich gedulden. In diesem Jahre nahm der König sie wieder zu sich und liess sie von Etampes holen, wo sie in's 17. Jahr »als Gefangene« gelebt hatte, nachdem 20 Jahre seit ihrer Verstossung verflossen waren, von freien Stücken, scheint es, und gewiss zur freudigen Ueberraschung Aller, die eine solche Wendung kaum mehr als im Bereiche der Möglichkeit sich dachten. Es war in demselben Jahre, als er gegen England sich rüstete. Sollte diess auf seinen Entschluss eingewirkt haben, um der Gunst des Himmels, der freudigen Zustimmung seiner Franzosen zu seinem grossen Unternehmen desto sicherer zu gehen? Oder erkannte er, dass doch aller Widerstand vergebens sei, und keine Möglichkeit einer Wiederverehlichung? Oder war sein Blut kühler geworden, fühlte sein Herz keine Bedürfnisse mehr? Oder war alles diess zusammen getroffen? Wie dem sei, wir lesen von keiner Störung mehr in dem wieder angeknüpften ehelichen Verhältnisse. Ingeburge überlebte Philipp um 14 Jahre und starb im Juli 1236. Von Innozenz besitzen wir, was uns fast Wunder nimmt, keinen Brief, worin er ihr nun auch seine freudige Theilnahme ausgedrückt hätte, wie ehedem seine schmerzliche Theilnahme in ihren Kummerjahren.

Offenbar erscheint in dieser Sache I. wesentlich anders, als in seinen Verhältnissen zu Deutschland und England. Hier handelte es sich nicht um weltliche Besitzungen und Macht, auf welche der Papst Ansprüche machte (Erbgut Skt. Peters, Lehnsherrlichkeiten), sondern um die Geltung und Geltendmachung allgemeiner sittlich-kirchlicher Bestimmungen und Grundsätze, um die Stellung des Papstes als höchsten Wahrers und Wächters dieser kirchlich normirten Lebensordnungen und Gesetze, um die grosse Frage: ob auch der Fürst und auch fürstlicher Wille diesen Ordnungen unterworfen und an sie gebunden sei, gleich jedem andern Christenmenschen. Mag I. auch hier im Bewusstsein und

Hochgefühle päpstlicher Machtvollkommenheit aufgetreten sein, — doch war sie hier in eine würdigere Aufgabe gehüllt. Sie erschien auch in würdigerer Form. Denn nicht bloss die Sache selbst, auch die ganze Art, in der I. sie betrieb, war »frei von jeder unlauteren Beimischung zeitlicher Rücksichten«; weder wurde er durch solche zum Handeln bestimmt, noch liess er sich durch solche zum Nachgeben bestimmen, so willkommen ihm für seine Interessen in Deutschland und Italien, und für seine Kreuzzugspläne ein kräftiger Bundesgenoss und königlicher Helfer hätte sein mögen. Was er hier, jetzt that, that er rein aus der Würdigung seiner Stellung, seiner apostolischen Oberaufsicht, aus der Erkenntniss seiner und der Fürsten Verpflichtungen. Und es hat gewiss Wahrheit, was man schon gesagt hat, dass viel Unheil für Frankreich, für Europa verhütet worden wäre, wenn anderen Fürsten in Frankreich, oder auch sonst, in späteren Zeiten, z. B. im 18. Jahrhundert, Päpste in diesem strengen Ernst und der Kraft eines Innozenz gegenübergetreten wären.

Allerdings ist aber, und man darf sich diess nicht verhehlen, auch hieran viel Aeusserliches gewesen; von einer geistigen, sittlichen, regenerirenden Lebenskraft kaum eine Spur. Denn wie äusserlich ist diese Scheidung von dem Papste gefasst worden, freilich ganz im Geiste der damaligen Kirche; und wie äusserlich, wie formell wiederum die Aufhebung dieser Scheidung, als ob damit dem Wesen der Ehe nun genug gethan worden wäre! Wo war da eine Ahnung von den wahren Gesetzen und Bedingungen einer Lebenszusammengehörigkeit nach dem Geiste des Christenthums! Wenn aber der Buchstabe des Evangeliums, abgelöst von allem lebendig machenden Geiste, atomistisch und nicht im Zusammenhange gefasst mit dem Ganzen, zum äusserlichen Gesetze wurde, so war die Gefahr nur um so grösser, die Praxis und das Leben möchte desselben spotten, und zur Hinterthüre hereindringen, und in gesteigertem Maasse, was vernünftig und direkte nicht zugelassen wurde.

In »gleichem Bewusstsein päpstlicher Rechte und Pflichten«, als höchster Vollstrecker der kirchlichen Ehegesetze,

handelte I. gegen den König von Leon. Alfonso IX. hatte im Jahre 1197 Berengaria, Tochter Alfonso's VII. von Kastilien, seine Nichte, geehlicht; — nach dem Wunsche seiner Prälaten und Barone, im Interesse des Friedens beider Reiche und der Einigkeit der Fürsten, die sich schon seit längerer Zeit bitter befehdet hatten. Aber schon Cölestin hatte die Ehe, als gesetzwidrig wegen zu nahen Verwandtschaftsgrades, kassirt, und als ihm nicht Folge geleistet wurde, das Interdikt über das Land, und über die Betheiligten den Bann ausgesprochen. Innozenz, im ersten Jahr schon seiner Stuhlbesteigung, nahm, nach seiner Art, das Geschäft mit Energie auf. Ueber das Reich und den König von Leon wurde Bann und Interdikt erneuert, da er sich nicht fügen wollte; der König von Kastilien blieb verschont, da er erklärte, seine Tochter, sobald sie zurückkomme, wieder anzunehmen. Eine Gesandtschaft, die Alfonso von Leon nach Rom sandte, richtete wenig aus, obwohl sie dem Papste dringend vorstellte, wie dadurch dreierlei Gefahr drohe: von Ketzern, deren Irrglaube inzwischen aufwuchere; von den Sarazenen, gegen die man nicht predigen könne; für den Klerus, der verarme. Der Papst erkannte diese Gründe an, konnte aber aus vielen anderen die Konsequenz nicht brechen. Er milderte in einigen Stücken zwar das Interdikt über das Land, that aber die königliche Familie nicht aus dem Bann. Ja, er erklärte alle »aus dieser blutschänderischen und verdammlichen Verbindung« hervorgehenden Nachkommen für »unächt, gesetzlos, der Erbfolge in die väterliche Verlassenschaft unfähig«. Aber auch hier drang er nicht sofort durch: das eheliche Band ward sogar im folgenden Jahr (1200) noch enger geknüpft durch die Geburt eines Sohnes, der, trotz Bann und Interdikt, mit feierlicher Pracht in der Domkirche zu Leon getauft wurde. Zuletzt aber siegte I. doch. Donna Berengaria (unähnlich jener Ingeburge von Frankreich) »zeigte den hohen Sinn, durch eigene Entsagung den Unterthanen des Gemahls Ruhe, und den Gewissen Friede zu verschaffen«. Sie willigte in die Trennung von dem Gemahl, dem sie zwei Söhne und drei Töchter geboren hatte, verzichtete freiwillig auf das ihr

bei der Trennung zuerkannte Witthum, um auch so den Span zu heben, und kehrte zu ihrem Vater zurück. Zum zweiten Male hatte Alfonso der Kirche sich beugen müssen, denn auch seine erste Ehe (1190) mit Theresia, Tochter Sancho's von Portugal, war aus ähnlichen Gründen für ungültig erklärt worden (1192); er hat sie, obwohl er sich lange gesträubt trotz dem Bann, den Cölestin über ihn ausgesprochen, doch zuletzt, genöthigt von seinem Volke, das die Entbehrung des Gottesdienstes schmerzlich trug, nach Portugal zurückschicken müssen (1195).

So waltete damals Rom — unähnlich der Konnivenz späterer Zeiten, welche in den Königshäusern von Spanien und Portugal Verbindungen gestattete, die Blut und Kraft der Race verdarben. Uebrigens erklärte Innozenz, wie auch in Frankreich und gegen seinen ursprünglichen Ausspruch, die Kinder, die aus der Verbindung mit Donna Berengaria entsprossen, für rechtmässig; und der Sohn, der aus »dieser fluchwürdigen« Ehe, und unter dem Banne geboren und getauft wurde, war jener Fernando III., »der Heilige«, der im Jahre 1217 von seiner Mutter, eben von Berengaria, die zu seinen Gunsten entsagte, König von Leon, im Jahre 1230, nach dem Tode seines Vaters, auch König von Kastilien wurde, so beide Reiche in sich vereinte, dann Kordova, Murcia, Jaen, Sevilla (von den Mauren) eroberte, und die Herrschaft des christlichen Glaubens und den Glanz des katholischen Königshauses weiter trug und höher hob, als irgend einer seiner Vorfahren.

Auch noch über andere fürstliche Ehen und Ehescheidungsbegehren richtete I., die einen unheimlichen Blick in die Fürstenhäuser jener Zeit thun lassen, und zugleich mehr als alles Andere die Nothwendigkeit einer über den selbstsüchtigen oder beschränkten Interessen einer von Landesfürsten abhängigen Hofgeistlichkeit stehenden, Alles nach den objektiven Kirchengesetzen in Unparteilichkeit und ohne Ansehen der Person entscheidenden, gegen Alle sich gleich verhaltenden, und die nöthige Autorität und Macht zur Vollziehung ihrer Sprüche in sich vereinenden Instanz darthun. Freilich war auch diese höchste Instanz — eben

eine menschliche, und auch ein Innezenz doch eben wieder — Mensch! Pedro II. von Aragonien, ein ebenso ritterlicher und romantischer, als leichtsinniger und verschwenderischer Fürst hatte sich (1204) verehlicht mit Marie, einzigem rechtmässigem Kinde Wilhelms VIII., Herrn von Montpellier, Wittwe Barrals, Vizegrafen von Marseille und geschieden von Bernhard IV., Grafen von Comminges (1204), welcher letztere seine erste Gemahlin, Beatrix, Gräfin von Bigorre, die ihm eine Tochter geboren, verstossen, hierauf sich von Comtor von la Barthe unter Vorwand der Verwandtschaft hatte scheiden lassen, dann gegen die Kirchengesetze Marien genommen, aber bald nachher auch diese verstossen hatte. Ihrer ward nun jetzt auch Peter, ihr dritter Gemahl, überdrüssig, und verlangte (1207) Scheidung: er finde sein Gewissen belästigt, dass er Marien noch bei Leben ihres zweiten Gemahls — des Grafen von Comminges — geehlicht, auch stehe sie in zu naher Verwandtschaft mit ihm. Die Untersuchung schwebte mehrere Jahre; dazwischen gebar Marie dem Könige einen Sohn (1208), den nachmaligen Yayme I., den Eroberer; doch diess änderte nichts an der Abneigung Peter's, und über den Untersuchungen, mit denen verschiedene Legaten und Prälaten nach einander vom Papste beauftragt wurden, verstrichen Jahre; die Sache kam endlich nach Rom, und hier, nach geschehener Prüfung, erklärte im Jahr 1213 I. die Scheidungsgründe für unzulässig, und bedrohte den König, wenn er nicht Folge leiste, mit kirchlichen Zwangsmitteln. Darüber starb (1213), während sie gerade in Rom sich befand, Maria.

Weniger vermochte in ehelicher Sache der Papst über den böhmischen König; er scheint hier die Saiten bald strenger, bald sanfter angezogen zu haben, je nach den politischen Konstellationen Deutschland's. Przemysl Ottokar I. verstiess, um sich mit Konstanze, Bela's III., Königs von Ungarn, Tochter zu vermählen, seine Gemahlin Adelheid (1200), mit der er in 20jähriger Ehe Söhne und Töchter erzeugt hatte, und liess durch den Bischof von Prag und eine Versammlung der Prälaten seines Landes die Schei-

dung aussprechen. Adelheid wandte sich nach Rom, und der Papst ordnete Untersuchung an; ein-, zwei-, dreimal, durch verschiedene Bischöfe; ohne Erfolg; auch der Bann blieb ohne Wirkung auf den König. Adelheid verstossen, und Konstanze bis zu ihrem Tode (1240) böhmische Königin.

In anderen Fällen scheint dagegen I. von seinem gewohnten Ernste abgewichen zu sein; so gegen Johann von England, als dieser (1202) von Isabellens (der Erbin von Angoulême, Verlobten des Grafen von Mark) Reizen hingerissen, Hadvisa von Glocester, seine Gemahlin (seit 1189), als zu nahe mit ihm verwandt, verstiess. Die Ehe ward von den zur Untersuchung bestellten Bischöfen als ungültig aufgelöst, und I., der überhaupt diesen elenden König vor seinem Konflikt mit ihm wegen der Wahl Langhton's, es scheint um anderer Interessen willen (der deutschen Politik), unbegreiflich freundlich behandelte, hatte — kein Wort dagegen. Isabelle ward Johann's Gemahlin.

In diesen Ehe-Konflikten und Entscheidungen — in Frankreich, Spanien, Böhmen — war es nur eine Sphäre zunächst der reichen oberrichterlichen und die Oberaufsicht führenden Thätigkeit des Papstes gewesen, die wir haben kennen lernen. Wie vielfach waren aber die Aufgaben, die er sich stellte, wie umfassend die Machtkreise, die er beanspruchte, wie vielseitig die Anliegen, in denen man sich an ihn wandte, wie hoch endlich war die Idee, die er von seiner Stellung, ihren Rechten und Pflichten hatte! Nicht bloss kirchlich, sondern auch staatlich, ja sozial betrachtete er sich als das Zentrum und als das leitende Haupt, als den Vormund der christlichen Völker- und Staatenfamilie, der wie ein Vater seinen Haushalt zu ordnen habe, und seine Stellung als eine erhabene Warte, von der aus er kirchlich und weltlich, direkte und indirekte, Alles unter ihm zu regieren, zu einigen, zu schlichten, und über Alles wenigstens die Oberaufsicht zu führen habe.

Allerdings kirchlich zunächst. Mit welcher universellen kirchlichen Thätigkeit umfasste er alle Kirchen vom Norden, von Island, Norwegen und Schweden, bis zum

Süden, bis nach Sizilien; vom Westen, von Portugal, Spanien und England, bis zum Osten, bis nach Jerusalem! — »Denn nach dem uns übertragenen Amte des Apostels, schrieb er an die Bischöfe in Island, sind wir Schuldner geworden beider, der Weisen und der Unweisen, und haben die Hirtensorge über die Fernen, wie die Nahen, die wir Alle mit den Armen der Liebe umfassen«. Und wie verschiedenartig waren diese pontifikalischen Geschäfte! Da waren Anfragen oder Zweifel zu beantworten, Wahlen, kirchliche Rechte, Privilegien zu prüfen, zu bestätigen, über streitige zu entscheiden, Missbräuche abzustellen, Eigenmächtigkeiten aufzuheben, Ansprüche, die Klöster oder Bisthümer wider einander oder die weltliche Gewalt erhoben, auszugleichen, Bannurtheile zu vollstrecken. Es wurden vor sein Forum, besonders zu Anfang seines Pontifikats, so viele Angelegenheiten aus »der ganzen Welt« gebracht, als »lange zuvor noch nie in diesem Maasse«; vielleicht, weil sein Vorgänger bei seinem hohen Alter Vieles unerledigt gelassen hatte; besonders aber darum, weil er in der Erledigung solcher kirchlichen Rechtshändel ausserordentlich geschickt war. Doch ging vor allen kirchlichen Anliegen sein Hauptbemühen dahin, die Selbstständigkeit und Unabhängigkeit der Kirchen (Bischöfe, Aebte) vor weltlicher Gewalt zu wahren, und die unbedingte Unterordnung Aller unter ihn geltend zu machen als das Haupt und als den Träger aller Fülle geistlicher Gewalt, von dem aus sie erst auf Andere übergehe, und dessen Autorität erst diejenige der Andern zur legitimen mache.

Als diess sichtbare Haupt der alleinigen wahren Kirche hat er es sich aber höchlich angelegen sein lassen, diese Kirche und eben damit seine Autorität zu erweitern, und ihr die entfremdeten, die abgerissenen Glieder zuzuführen und einzuverleiben. Offenbar am weitesten ging er in diesem Bemühen, als er sich an die Russen wandte. Im J. 1207 richtete er an die Erzbischöfe, Bischöfe, die Geistlichkeit und das gesammte Volk der Russen ein Schreiben, um sie einzuladen, sich der katholisch-römischen Kirche anzuschliessen; denn die kirchlichen Erweiterungen, oder besser

zu sagen Eroberungen in der griechischen Welt hatten seinen Blick immer weiter gelenkt und seine Hoffnungen gesteigert. »Wiewohl, so beginnt I., ihr bis jetzt den Brüsten eurer Mutter, als wäret ihr Stiefkinder, entfremdet gewesen seid, so können wir doch, die wir, wiewohl unverdient, von Gott in's Hirtenamt eingesetzt sind, um seinem Volke die Heilswissenschaft mitzutheilen, unserer väterlichen Gesinnung uns nicht entziehen, dass wir nicht uns bemühen sollten, durch heilsame Ermahnungen und Rathschläge euch als Glieder eurem Haupte einzubilden, auf dass Ephraim sich bekehre zu Juda, und Samaria zu Jerusalem sich wieder wende. O möchtet ihr doch einsehen wollen und weise sein, und das Letzte bedenken, auf dass alle Finsterniss von eurem Geiste weiche und ihr vom Unweg zum Weg zurückkehret, die ihr schon längst von der Heerde abschweifend euch der Leiter- und Lehrerschaft dessen entzogen habt, den unser Erlöser, das Haupt der allgemeinen Kirche, als Meister in den Worten einsetzte: »»du wirst Kephas heissen«« ; und: »»du bist Petrus u. s. w.«« Und als der Herr ihm in dreimaliger Anrede seine Schafe zur Weide anvertraut hatte, hat er damit deutlich zu verstehen gegeben, dass der von der Heerde des Herrn ferne sei, der in seinen Nachfolgern ihn als Hirten zu haben verschmähe. Denn er hat nicht zwischen diesen Schafen und jenen unterschieden, sondern einfach hat er gesagt: weide meine Schafe, auf dass die Hut Aller darunter verstanden werde. Da somit des Herrn Rock nur ein einziger und ungetheilter ist, und die Braut Christi keine Trennung duldet, wie der Bräutigam im hohen Liede bezeugt: »»Eine ist meine Taube u. s. w.««, so muss, wer von dieser Einheit weicht, im Wasser der Sündfluth untergehen und seinen Theil mit dem abgefallenen Engel haben. Damit aber die Einheit der Kirche unversehrt erhalten bleibe, hat ihr der Herr den Einen, wie wir schon gesagt haben, den seligen Petrus nämlich als Haupt und Meister gesetzt, damit er gleichsam die Arche Noäh, ausserhalb welcher alle Thiere in der Sündfluth untergehen, so dass nur die übrigen, die in ihr geborgen sind, gerettet werden, rein und ganz darstelle; und hat auch für den Glau-

ben des Petrus, auf dass er nicht in seinem Leiden wanke, ganz insbesonders gebetet und ihm befohlen, er solle nachmals, wenn er sich bekehret, auch seine Brüder stärken. Da somit aus beinahe zahllosen Schriftstellen, die ihr gewiss alle kennen müsset, die Einheit der Kirche erhellet, so kann es nicht wundern, wenn wir, die wir, wiewohl ohne Verdienen, die Nachfolger dessen sind, den der Herr geheissen hat, seine Schafe zu weiden, uns bemühen, die irrenden Schafe zum Stalle zurückzuführen, auf dass, wie Ein Hirte ist, so auch Ein Schafstall werde; und wenn wir mit allen Kräften daran arbeiten, dass nicht der Leib der Kirche gewissermassen entstellt werde; wenn es gelänge, dass ein Theil von ihm sich trennete (getrennt bliebe). Um aber für jetzt Weiteres zu übergehen, würde es, da das Reich und die Kirche der Griechen beinahe ganz zur Ehrerbietung gegen den apostolischen Stuhl zurückgekehrt ist, und dessen Gebote in aller Demuth annimmt und seinem Befehle sich unterzieht, nicht misshellig sein, wenn der Theil mit seinem Ganzen nicht zusammenstimmete und die Besonderheit ihrer Ganzheit nicht folgete? Ueberdem, wer weiss, ob die Griechen nicht wegen ihres Abfalls und Ungehorsams dem Raub und der Beute preisgegeben worden sind, damit ihnen wenigstens die Trübsal die Einsicht gebe, und sie den, den sie in guten Tagen nicht erkannt hatten, in bösen anerkennen. Da wir nun, theure Brüder und Söhne, so wir anders das uns auferlegte Hirtenamt würdig erfüllen wollen, so weit es die menschliche Gebrechlichkeit zulässt, euch dazu führen sollen, wodurch ihr dem Verlust des Zeitlichen und der Gefahr des Ewigen entgehen könnet, so haben wir unsern geliebten Sohn, den Kardinal Presbyter vom Titel des h. Vitalis, zu euch geordnet, damit er die Tochter wieder zu der Mutter führe, das Glied zum Hause, mit aller Vollmacht, herauszureissen und umzustürzen, und aufzubauen und zu pflanzen, was bei euch nach seinem Dafürhalten umzureissen und aufzubauen ist«. Folgen schliesslich Ermahnungen, den Legaten, wie seine eigene, des Papstes, Person aufzunehmen, und ihm mit Rath und That an die Hand zu geben.

So sprach I. zu den Russen, freilich ohne Erfolg; denn

der Fall von Konstantinopel, weit entfernt, wie I. meinte, den andern Gliedern der griechischen Kirche die Wege zu ebnen, erhöhte nur noch mehr die Abneigung derselben gegen die lateinische Kirche: sie schlossen sich nur um so enger an den Patriarchen von Nicäa an. — Oftmals hat I. die Frage aufgeworfen (die er auch hier berührt), ob der Sturz des griechischen Kaiserthums wohl nicht mit der Losreissung von der lateinischen Kirche zusammenhänge. Allerdings bejaht er die Frage und kann nicht anders von seinem Standpunkte aus. Aber auch wenn man freier steht, und zumal wenn man die späteren Geschicke dieses Reiches, von denen I. keine Ahnung haben konnte, mit in Anschlag nimmt, wäre die Frage erlaubt, ob Konstantinopel, wenn es im Organismus der abendländischen Christenheit gestanden wäre, gerade auch durch die Verbindung mit Rom im Mittelalter, nicht vor der kirchlichen Zerklüftung, dem politischen und sittlichen Verfall, kurz jenen sprichwörtlich gewordenen byzantinischen Zuständen eher verwahrt geblieben wäre.

Glücklicher in seinen Bestrebungen schien I. mit Servien, Bosnien und den Bulgaren zu gehen. Johannes, der Fürst der Bulgaren, ein roher Mensch, der mit Uebergehung der rechtmässigen Erben die Herrschaft an sich gerissen, »suchte in der Verbindung mit dem Papste eine Schutzwehr gegen die Ansprüche des byzantinischen Kaisers, in der Unterwerfung seiner Kirche unter die abendländische Anerkennung rechtmässiger Herrschaft«. Freudig ging Innozenz in die Unterhandlungen, die er schon im zweiten Jahre seines Pontifikats angeknüpft hatte, ein, und die Vereinigung fand im Jahre 1204 statt. Der Fürst wurde durch einen Legaten im Namen des Papstes gekrönt. Aber Johannes, trotzdem, dass er »in das Vaterhaus zurückgekehrt war«, blieb, was er war, ein roher Mensch, und kümmerte sich, wo es nicht sein eigener Vortheil mit sich brachte, wenig um den Papst, der ihn umsonst zum Frieden mit den Lateinern und zur Freilassung Balduin's mahnte. Die Lateiner hätten ihn ebenfalls angegriffen, entgegnete er, und

er selbst hätte noch mehr Recht, als sie, auf das griechische Reich; was aber Balduin betreffe, so sei er schon todt.

Um ähnlichen Preis der Königskrone und in der Hoffnung des Schutzes des Papstes und römischen Kaisers, im Gedränge, in dem sie sich befänden, zwischen den Kreuzfahrern, Templern und Johannitern, den Fürsten von Tripolis und Antiochia, und den Sarazenen anerkannte auch der Fürst (Leo) und der Katholikus Armeniens den römischen Primat und unterwarfen sich Papst Innozenz.

Die weiteste Aussicht bot aber, wenn es sich bewegen liesse, sich anzuschliessen, Konstantinopel. Schon im J. 1198 hatte I. auf eine Botschaft des Kaisers Alexius hin Versuche in Konstantinopel angeknüpft, denn ausser dem Interesse der Einheit drängte ihn zu solchen Verhandlungen auch noch das grosse Anliegen der Kreuzfahrt und die Befreiung des h. Grabes. »Wenn die kaiserliche Hoheit sich vor dem demüthigt, der das Niedrige ansieht und das Hohe von ferne kennt, und auf den den Grund ihres Reiches legt, ausser dem kein anderer gelegt werden kann, welcher ist Jesus selbst, und über welchen unser Herr selbst den Grundstein der werdenden Kirche gelegt hat, so wird sie erhöht werden und befestiget«. So beginnt I. sein erstes Schreiben an den Kaiser. Zweierlei hält er ihm nun aber geradezu vor. Einmal, dass er zur Befreiung des h. Landes, wozu er vermöge seiner Nachbarschaft und seines Reichthums leichter und bequemer, als alle andern Fürsten, hätte wirksam sein können, nicht so mitgewirkt habe, wie er hätte sollen; dann, dass das griechische Volk von der Einheit des apostolischen Stuhles und der römischen Kirche abgewichen, und sich eine andere Kirche gebildet habe, »wenn anders, die ausser der einen ist, Kirche zu nennen ist«. Er ermahnt ihn daher im Namen des Herrn: zum Ersten, sich tapfer aufzumachen zur Hülfe des Herrn und zur Befreiung des h. Landes; und zum Andern (ungefähr mit den gleichen Worten und Beweisgründen, wie im Briefe an die russische Geistlichkeit), dahin zu arbeiten, »dass die griechische Kirche zur Einheit des apostolischen Stuhles, und die Tochter zur Mutter zu-

rückkehre«. Aehnlich schrieb er an den Patriarchen von Konstantinopel, nur an diesen noch mehr im Style des Obern an den Untergebenen. Alexius antwortete mit ziemlicher Gewandtheit, aber Empfindlichkeit, »über den Funken Leidenschaft, der, der Demuth entgegengesetzt, in des Papstes Schreiben versteckt gewesen sei«. In Bezug auf die Kreuzzüge weist er die Vorwürfe von sich ab und auf die Exzesse der Franken, z. B. jüngsthin Friedrichs I., auf ihren Durchmärschen durch sein Reich; meint übrigens, es wäre wohl zur Befreiung Palästinas noch nicht der gehörige Zeitpunkt, und es scheine, Gott zürne noch immer über die Sünden der Christenheit, denn sonst würde es es nicht dulden, dass schon so lange her und jetzt wieder profane und unreine Völker das h. Land besetzt hielten; und es brauchte auch nicht so zahlreicher und mächtiger Züge, sondern, »wenn die Christen gottgemäss wandelten und, was Christi ist, nach dem Wohlgefallen Christi zu rächen eilten«, könnten sie, wie man ja aus dem A. T. an vielen Beispielen sehe, mit wenig Macht und bescheidenen Geldmitteln doch bald das Ganze erreichen. »Weil aber unsere Gedanken, die für Gott sind, nicht nach Gott sind, und wir mit dem Munde wohl zustimmen, aber mit dem Herzen ferne sind, darum sind unsere Schritte für das h. Grab nicht glücklich.« Was die Einigung der Kirche anbetreffe, so wolle er kurz antworten; »die Einigung scheint mir sehr leicht, wenn wir allen menschlichen Willen in uns verschwinden machen und der Wille Gottes in uns nur wirkt und vermittelt«. Schliesslich versichert er, wenn I. über Lehrstreitigkeiten eine Synode versammeln wolle, so würde die griechische Kirche auch ihre Abgeordneten schicken. — Der Patriarch seinerseits antwortete bescheiden, doch nicht ohne Opposition, die er in die Form von Zweifeln und Fragen einkleidete betreffend den Primat der römischen Kirche. Zwar antwortete I. wiederum, und dann auch Alexius, und dieser diessmal mit dem Bewusstsein kaiserlichen Vorrangs vor dem priesterlichen. Die Unterhandlungen führten natürlich zu keinem Resultate; denn einerseits sprach der Papst wie der

Statthalter Christi, dem man sich einfach zu unterwerfen habe; anderseits war es dem byzantischen Kaiser auch nicht Ernst. Er scheint unter dieser Korrespondenz zunächst einen andern Zweck, den er nachher offen aussprach, maskirt zu haben: durch Vermittlung des Papstes nämlich die Oberherrlichkeit über die Insel Cypern, welche Richard Löwenherz erobert und dann an Hugo Lusignan verkauft hatte, zu erhalten, was er freilich ebenso wenig erreichte. Was dem Wort und den Unterhandlungen nicht gelang, schien der Gewalt zu gelingen: die Eroberung Konstantinopels durch die Lateiner hatte daselbst auch den Sieg Rom's zur Folge.

Gewiss, »das Reich Gottes«, die Kirche zu erweitern, diese, dass wir so sagen dürfen, missionirende und propagirende Thätigkeit I's. war ein nothwendiges Attribut seines allgemein christlichen, seines besondern päpstlichen Charakters. Aber wie viel fehlt, dass sie nur die Ausbreitung des Reiches Gottes zum Ziele gehabt hätte! Denn dieser Kirche Verherrlichung, die I. verfolgte, war zugleich die Verherrlichung der eigenen Person, und beide so mit einander verflochten, dass die erhabenste Kraft und der feinste Egoismus hinein und in einander überspielen konnten. So spricht denn auch I. überall und in erster Linie, — nicht von dem ewig sittlichen Inhalte des Evangeliums, von »dem Reiche Gottes«, nach dem »am ersten« zu trachten seie, dem dann das »Uebrige« nachfolge und zugegeben werde, dringt nicht auf einen neuen Lebensgeist, mit dem die Draussenstehenden zu erfüllen wären, sondern — auf die Anschliessung an Rom. Sie, offenbar doch die »Zugabe«, ist ihm jenes Eine, in und mit dem ihm Alles enthalten und gegeben ist. Und das hat sich wiederum gerächt in den vielfachen Täuschungen, die er sich dadurch bereitete und erlebte. Denn seinen partikulären Interessen unter der Form der Ausbreitung des Reiches Gottes entsprachen ebenso partikuläre Interessen unter der Form der Annahme desselben. Es galt nirgends die Sache, nein, um den Preis einer königlichen Krönung und Krone oder eines desto kräftigeren

Rückhaltes und Schutzes, immer um einen weltlichen Preis wurde die Anschliessung anerboten und gegeben; — daher ohne Segen und Dauer!

Wir haben es schon gesagt, dass I. sich nicht bloss als Haupt der Kirche, sondern der Christenheit betrachtete, und dass er gemäss diesem Bewusstsein »auch handelte«. Wir finden ihn als Vertreter der Interessen von (fürstlichen) Wittwen und Waisen und sonst Bedrängten, deren Rechte er, aufgefordert, aber auch unaufgefordert, wahrte. Maria von Aragonien setzte ihn zu ihrem Testamentsvollstrecker ein, Berengaria, Richard's von England Wittwe, der ihr Schwager Johann ihr ausgesetztes Witthum vorenthielt, wandte sich an ihn; und I. ruhte nicht, bis sie zuletzt in den Genuss desselben gesetzt wurde; die sizilianische Sibylle, Tankred's († 1194) Gemahlin und ihre Kinder, und der Erzbischof von Salerno und seine Brüder, die von Heinrich VI. her auf deutschen Burgen in Gefangenschaft schmachteten, fanden an ihm gleich anfangs einen thätigen Fürsprech und Vermittler, dem sie ihre Befreiung verdankten. Besonders finden wir ihn thätig als Vermittler der Zwistigkeiten von Völkern und Fürsten unter einander, als Vertreter »dessen, der gesagt: meinen Frieden lasse ich Euch«. Was in andern Zeiten Diplomaten, Kongresse oder das Schwert, das sollte und wollte damals — der Papst sein. So handelte er in Italien, wo er so oft im Falle war, zwischen den verschiedenen Faktionen, Städten u. s. w. einzuschreiten, zu schlichten, zu mässigen; so in Deutschland, so zwischen Frankreich und England, so in Ungarn zwischen den entzweiten Brüdern Emmerich und Andreas, so in Spanien zwischen den verschiedenen Fürsten der Halbinsel, deren Waffen oft schneller gegen einander als gegen die Mauren gekehrt waren, so in Palästina, und so noch an vielen andern Orten. Eine grossartige Aufgabe, die er sich stellte, und eine der höchsten Ideen, die man fassen kann, — aber immerhin in den Händen eines Sterblichen und eines solchen, der zudem seinen beschränkten Gesichtspunkt, Mittel, Zwecke hatte, dem es oft an der gehörigen Einsicht in die natürlichen Verhältnisse, an dem

freien Geiste, auch an dem rein menschlichen Herzen gebrach. Darum waren auch seine Bemühungen vielfach vergebliche Arbeit. Davon nicht zu reden, dass, wenn er hier für Frieden sprach, er dort auch, wenn es seine besondern Interessen zu erfordern schienen, den blutigsten Hader nicht scheute (z. B. in Deutschland). Offenbar war sein höchster Endzweck, den er in den Aussöhnungsversuchen der Fürsten, die ihre Kräfte, wie er meinte, gegen einander oft so nutzlos vergeudeten, und in der Einigung der christlichen europäischen Völkerfamilie suchte: sie zu einer grossen religiösen Gemeinthat nach aussen zu einen und zu begeistern, nach dem Geiste jener Zeit zur Besiegung der Ungläubigen, zur Verbreitung des Christennamens, zur Befreiung des h. Grabes. Diess war sein höchster Zweck; nicht so fast jener allgemeine: der Ausleger, Vermittler, Wahrer und Vollzieher der Gesetze und Güter der allgemeinen sittlichen Weltordnung und der Humanität zu sein; das lag ihm zu ferne. Aber an diesem speziellen Zweck hat er unausgesetzt gearbeitet: im Norden gegen die heidnischen Liefländer, im Süden in Spanien gegen die Mauren, und er sparte weder Mahnungen noch Drohungen noch kirchliche Strafen; und hier wenigstens, in Spanien, entsprach ein grosses Resultat seinen Erwartungen und Bemühungen; in der grossen Schlacht bei Navas de Tolosa (1212) schlugen die vereinten Christenfürsten den Emir al Moumenim, dem früher Innozenz wegen Auswechslung der Gefangenen geschrieben, aufs Haupt und brachen die Macht der Mauren in Spanien.

War es ein Wunder, wenn diesem »Haupte« der damaligen Christenheit Fürsten huldigten, und in romantischem Anfluge oder um ihre Macht »durch den Schutz S. Peters« gegen Ansprüche Anderer zu sichern, ihm ihr Reich übergaben, um es von ihm gegen einen Zins wieder als Lehen zu nehmen? Wir sprechen von Pedro II. von Aragonien (1204). Und so sehr hielt I. auf diesen »Lehensherrlichkeiten«, dass er, wo er ein Recht dazu zu haben glaubte, die Fürsten dazu zwang; so Sancho I. von Portugal, der nach anfänglicher Weigerung die Gültigkeit der

Urkunde anerkennen musste, durch die sein Vater, Alfonso I., »um kastilische Ansprüche zu beseitigen, das Königreich dem h. Petrus (Alexander III.) zinsbar gemacht hatte.

Wie mächtig stand der Papst auch politisch da! Ausser dem unmittelbaren »Erbgut S. Peters« — die Lehensherrlichkeit über Sizilien (mit Neapel), Sardinien, Aragonien, Portugal, England! Und wo diese nicht hinreichte, reichte sein päpstlicher Arm hin. Doch gab es auch Staaten, die selbständig ihre Wege gingen; vor allen das kaufmännisch-aristokratische Venedig, das — kein Lehensstaat — gerade jetzt zu seiner Blüthe sich zu entfalten begann. Eben auch in Folge der Kreuzfahrt von 1202 bis 1204.

Das h. Grab zu befreien, diese ächt mittelalterliche Idee (s. I. Bd. II. Abth. S. 523) war Innozenzens erster und letzter Gedanke; und der sonst so praktisch kluge und klare Mann stand hierin, wie nur irgend ein Romantiker von damals, ganz im Dienste der Zeitideen. Die Befreiung Palästina's fiel in seinen Empfindungen und Anschauungen ganz zusammen mit der Befreiung der Gemeinde Christi, »die sich der Herr durch sein Blut erworben«, ja mit der Erlösung der Person Christi selbst aus den profanen Händen der Ungläubigen; und er glaubte in den Worten (Matth. 25, 35) des Herrn: Ich bin gefangen gewesen und ich bin entlöst gewesen u. s. w., den Mahnruf Christi: »Eilet mir zu Hülfe« zu hören. Denn der dritte grosse Kreuzzug hatte sein Endziel nicht erreicht, Jerusalem nicht erobert, nur Ptolemais; ein neuer Zug (1196) hatte Anfänge gemacht — bei Sidon gesiegt, Tyrus und Berytus erobert. Aber die Nachricht von Kaiser Heinrich's Tode hatte Alles wieder ins Stocken gebracht, und die kleinen Trümmer des Königreichs Jerusalem — ein kleiner Landstrich um Akkon — waren durch den Abzug der alten und den Abgang aller neuen Hülfe aus dem Abendlande jedes Schutzes beraubt. Gleich schon im ersten Jahre seines Pontifikats setzte I., dem es ein unerträglicher Gedanke war, dass die Christenheit, die den ganzen Erdkreis befassen sollte, gerade von

ihrem Mutterorte verdrängt und an dieser heiligsten aller Stätten der Gräuel der Verwüstung sei, Alles daran, die Kreuzzugsbegeisterung, die in ihm so lebendig war, wieder anzufachen, die Kräfte der Christenheit gegen die Sarazenen zur Eroberung des h. Landes zu vereinen, und »die Bahn nach Jerusalem zu öffnen«. Ein schwieriges Unternehmen! In Spanien hatten die christlichen Fürsten innerhalb der eigenen Landesmarchen Arbeit vollauf; England und Frankreich — politische Nachbarn und Rivalen — lebten in gesteigerter Spannung und Fehden; in Deutschland zwiespältige Kaiserwahl; in Ungarn Bruderzwist und Krieg; Italien ohne politische Einheit; noch trostlosere Aussichten jenseits des Meeres, im h. Lande selbst, wo fast alle Elemente, von jeher lose an einander gefügt, wider einander standen. Der König Aymerich II. von Jerusalem (titulär) und Cypern, Veits Bruder, Isabellens vierter Gemahl, und seine grossen Lehensträger; die weltlichen und geistlichen Herren; die Johanniter und Templer; der König von Armenien und die Fürsten von Antiochien; ja die Geistlichen, die Bischöfe selbst: Alles war wieder unter einander; so sehr verfolgte Jeder nur seine eigenen Interessen.

Keine dieser Schwierigkeiten, nicht einmal alle zusammen, konnten I. zurückschrecken, der mit seltener Beharrlichkeit dieses Anliegen seines Herzens betrieb. Er schrieb Klagebriefe an Geistliche und Weltliche, schickte Gesandte, liess das Kreuz predigen, organisirte, sammelte Gelder. Ihm galt keine Entschuldigung, wie es auch keine vor Gott geben werde. Es gelte Christus selbst, ob wir ihm nicht (es ist diess ganz im Geiste des Lehenswesens) Vasallentreue schuldig seien. »Wenn ein weltlicher König vielleicht in Gefangenschaft gerathen wäre, und seine Vasallen für seine Befreiung nicht bloss nicht ihr Vermögen daran wagten, geschweige ihre Person, würde derselbe nicht, wenn er wieder zu seiner Freiheit gelangt und die Zeit, Gerechtigkeit zu üben, kömmt, diese Vasallen als Verräther des Königs, als Meineidige und verdammungswürdige Ungetreue verurtheilen, über sie ausgesuchte, bis jetzt noch nicht erdachte Todesqualen verhängen, und mit ihren Gütern An-

dere, Treuere belehnen«? So sei es; »noch viel mehr ja sei es so mit Christus«, dem König der Könige, dem Herrn der Herrscher, der Leib und Seele uns gegeben habe. »Er wird euch ob des Lasters der Undankbarkeit, ja des Verbrechens der Untreue (des Hochverraths) verdammen, wenn ihr ihm, der aus seinem Lande, das er um den Preis seines Blutes erworben, und der wie ein Gefangener am Kreuzesholze gebunden ist, nicht zu Hülfe kommet«. »Die Leute von Ninive, schreibt er an die französische Geistlichkeit, werden an jenem Tage gegen euch auftreten und euch verdammen, denn sie thaten Busse bei der Predigt Jonä, ihr aber habt nicht bloss euere Herzen nicht, sondern nicht einmal euere Hände geöffnet, um dem armen, aufs neue gegeisselten, gekreuzigten Jesus zu Hülfe zu kommen..... Von Laien wird euch bereits vorgehalten, dass ihr aus dem Gut J. Christi (der Kirche) lieber Gaukler unterstützet (s. Abälard S. 112), als Christum, mehr für Hunde und Vögel verwendet, als zu euers Herrn Schutz«. Alle etwaigen Einreden gegen das Unternehmen beseitigt er. Man solle z. B. nicht sagen, der allmächtige Gott bedürfe nicht solcher menschlichen Hülfe. Es gemahne ihn diess an das Wort jener Spötter am Kreuze: »bist du Gottes Sohn, so hilf dir selber.« Allerdings könnte dem Allmächtigen nichts widerstehen; aber »er will uns zeitlich durch dieses Werk prüfen, und in seiner Barmherzigkeit hat er, da die Ungerechtigkeit überhand genommen und die Liebe Vieler erkaltet ist, seinen Getreuen Gelegenheit verschaffen, ja die Bewirkung der Erlösung selbst an die Hand geben wollen, auf dass die, so Alles für ihn liessen, ihn und damit Alles in Allem fänden«. Man solle auch nicht sagen, es sei nicht der rechte Zeitpunkt (damit hatte der griechische Kaiser seine Antikreuzzugspolitik entschuldigt); »die den Menschen unbekannte Zeit der Befreiung des h. Landes abwarten wollen«, hiesse gerade so viel, als Nichts thun wollen für sich selber, sondern Alles der göttlichen Macht und Fügung überlassen. »Du aber, der du solches sagst, hast du denn den Sinn des Herrn erkannt? Bist du in seinem Rathe gesessen, dass du dem göttlichen Rathschlusse gemäss erst

dann zu den Waffen greifen und dich zur Befreiung Jerusalem's rüsten willst, wenn der Herr sich vorgenommen hat, des elenden Christenvolkes sich zu erbarmen? Hast du Nichts gelesen von der Tiefe der göttlichen Weisheit und der Unbegreiflichkeit ihres Gerichtes«? Vielmehr jetzt gerade, erklärte sich Innozenz in verschiedenen Schreiben, sei der beste Zeitpunkt, denn wie er aus Briefen von den Patriarchen von Jerusalam und Antiochien und den Bischöfen und Fürsten daselbst vernommen, seien die Sarazenenfürsten unter sich in Zwietracht, so dass man hoffen könne, »wenige Kreuzfahrer könnten jetzt so viel ausrichten, als bis jetzt zahlreiche Heere ausgerichtet hätten«. Aber Eile thue Noth, denn schon unterhandelten sie wieder um Frieden, und dann wäre es zu spät und Alles ohne Hoffnung verloren. Auch das solle man nicht sagen, dass man die Opfer besser für andere Zwecke, z. B. Arme, verwende. Ob sie nichts gelesen hätten von jenem Worte: Arme habt ihr allezeit, mich aber habt ihr nicht allezeit?. »Ihn aber werdet ihr nicht immer haben; fremd, vertrieben, herausgejagt aus dem Lande seiner Geburt, und vielleicht könnet ihr ihm nie mehr in solcher Bedrängniss beistehen. Siehe, er steht vor eurer Thüre und klopfet an.... Jetzt könnet ihr ihm recht eigentlich einen ihm eigentlichen Dienst und Hülfe leisten«.

So mahnte der Papst und liess mahnen, und befahl allem Klerus, dass er Kreuzpredigten halte. Und weder an geistlichen noch an weltlichen Aussichten und Reizmitteln liess er es fehlen: Ablass wurde verheissen »für alle Sünden, welche man mit Herz und Mund bereut«; denen zuerst, die in eigener Person und mit eigenen Mitteln die Meerfahrt unternehmen; auch denen, die tüchtige Männer für zwei Jahre Kreuzdienste ausrüsten und besolden; ebenso diesen selbst, die in eigener Person aber in fremdem Solde ziehen; endlich überhaupt Allen, welche die Sache unterstützen. Länder und Güter der Kreuzfahrenden seien »unter S. Peters und der Bischöfe Schutz gestellt, so dass, bis man von ihrer Heimkehr oder ihrem Tode etwas Zuverlässiges vernimmt, dieselben in Sicherheit und unversehrt bleiben«. In

den Kirchen soll täglich nach der Messe ein besonderes Gebet für die Pilger gehalten, wöchentlich das Altaropfer für sie dargebracht werden. Aber auch die, so das Kreuz nehmen, ermahnte er zur Mässigkeit in Kleidung und Essen und zu einem sittlichen Wandel auf ihrem Zuge. Von den Zinsesleistungen werden die Ziehenden vom Papste freigesprochen und die Bischöfe haben die Gläubiger in diesem Sinne zu ermahnen, nöthigenfalls mit Kirchenstrafen dazu zu bringen; die Fürsten mit weltlicher Gewalt die Juden. Der Klerus jeden Ranges solle den 40sten Theil, die Cisterzienser, Prämonstratenser, Karthäuser (die bitterlich ungerne zahlten), »bei Verlust ihrer Privilegien« und »damit ja nicht grösserer Skandal erwachse«, den 50sten Theil (die Cisterzienser zahlten aber nicht, sondern erlangten es durch stete Botschaften beim Papste, dass sie statt durch Geld das Unternehmen nur durch Gebete unterstützen durften), die Kardinäle einen Zehntheil ihrer Einkünfte — nach redlicher Taxirung — beisteuern. Er selbst wolle, verkündigte der Papst überall hin, auch den Zehntheil beisteuern, »damit es nicht scheine, als legten wir schwere Lasten auf die Schultern unserer Untergebenen, die wir selbst nicht einmal mit einem Finger berühren wollten,.... und um, obwol wir nichts vom Eigenen Ihm (Christo) geben werden, Ihm von dem Seinigen wenigstens ein Mässiges wieder zu geben, der uns in seiner Barmherzigkeit Alles gegeben hat.« Auch befahl er, man solle einen ausgehöhlten Stock in allen Kirchen aufrichten, mit drei Schlössern versehen, deren einen Schlüsel der Bischof, den andern der Ortsgeistliche, den dritten ein frommer Laie habe, darein jeder seine Gabe legen könne. Für den gleichen Zweck bestimmte er zwei Jahre der Einkünfte erledigter Pfründen. Er gab Anweisung über sichere und treue Verwendung des Geldes; schrieb an die Seestädte Pisa, Genua, besonders an Venedig, dass ihr kaufmännisches Interesse den Sarazenen keine Kriegsbedürfnisse: Eisen, Nägel, Hanf, Waffen, Pech, Holz u. s. w. zuführe; auch übers Meer schrieb er: nach Palästina, um auch hier zu einigen; kurz er vervielfältigte seine Thätigkeit

ins Unendliche und ohne Aufhören, um wenigstens etwelche Hülfe an Geld und Mannschaft von Zeit zu Zeit dem bedrängten Christenvolk in Palästina zukommen lassen zu können.

Aber es gelang ihm auch, eine ansehnliche Expedition ins Leben zu rufen. Sein vornehmstes Werkzeug hiefür war der gewaltige Bussprediger Fulko von Neuilly, der Peter von Amiens, der Bernhard von Clairvaux dieses 4ten Zuges. Auf einem Turniere zu Escry, einem Schlosse in dem Ardennerwald, an der Aisne, brachte Fulko eine Anzahl französischer Fürsten, Herren und Ritter zu dem Entschlusse, das Kreuz zu nehmen. An den französischen Adel schloss sich der fland'rische, Balduin von Flandern an der Spitze (1200); zu Compiegne wurden die Voranstalten besprochen und beschlossen, da der Weg zur See der geeignetste schien, mit Venedig zu unterhandeln behufs der Ueberfahrt. Die Bedingungen, die von der Seestadt ganz im Interesse einer Handelsrepublik gestellt wurden, wurden von den Bevollmächtigten angenommen (1201). Auch Innozenz genehmigte den Vertrag, doch, »wie ahnungsvoll«, mit dem Zusatz, dass die Kreuzfahrer nur gegen die Sarazenen ihre Waffen kehren sollten. Im Frühjahr 1202 sammelte sich das Kreuzheer in der Lagunenstadt: Franzosen, Flanderer, Oberitaliener, letztere unter dem Markgrafen Bonifazius von Montferrat; es waren etwa dreissig bis vierzigtausend Bewaffnete zusammengekommen, darunter aber Viele, welche die Unternehmung wie einen gewöhnlichen Beutezug betrachteten. Als nun aber die festgesetzte Summe an Venedig, das seinerseits seine Versprechen glänzend erfüllt hatte, erledigt werden sollte — 85,000 Mark Silbers, Kölner Gewichts (Sismondi berechnet sie zu 4,500,000 französischen Livres), nach heutigem Geldwerth über 18 Millionen — fehlten noch, trotz der von mehreren Herren freiwillig dargebrachten Opfer, 34,000 Mark. Einige der vornehmsten Herren, die zugesagt, waren nämlich inzwischen gestorben; andere hatten einen andern Weg — nach Apulien — eingeschlagen; andere waren auch zurückgetreten. Um der Verpflichtungen quitt

zu werden, ging die Mehrzahl der Ritter, trotz des Widersprechens Anderer, in die Vorschläge der Republik ein, die Schulden gewissermassen durch Eroberung Zara's abzuverdienen, und so gewann dieser Kreuzzug eine ganz andere Wendung. Im Herbste 1202 wurde in der That diese Stadt, die, »um der beschränkenden Herrschaft der stolzen Republik sich zu entziehen«, den Königen von Ungarn sich unterworfen, — das letzte Mal 1187, von den vereinigten Kreuzfahrern und Venezianern für Venedig erobert.

Aber jetzt liess man sich wieder in neue Unterhandlungen ein, welche den ursprünglichen Zweck noch weiter bei Seite und in die Ferne rückten. Nach Zara, wo unthätig überwintert wurde, kamen nämlich Boten des flüchtigen griechischen Prinzen Alexius (später dieser selbst nach Korfu), welche durch ungeheure Geldversprechungen, durch Zusage thätlicher Mithülfe zu den Kreuzzügen und des Anschlusses der griechischen Kirche an Rom die Kreuzfahrer beredeten, Isaak II., den sein Bruder Alexius III. vom Throne gestossen, geblendet und ins Gefängniss geworfen hatte (1195), wieder auf den Thron zu setzen.

Am wenigsten unlieb offenbar kam diese neue Wendung den Venezianern, welche das Kreuzheer schon gegen Zara für ihre Zwecke ausgebeutet hatten, und in dem Zuge gegen Konstantinopel Wiedergewinn alter theilweise verlorner und Erwerbung neuer Handelsvortheile, auch Entschädigung für erlittene Verluste in Aussicht sahen. Und unter den Venezianern selbst scheint der Anlass dem alten halbblinden Dogen Dandolo am willkommensten gewesen zu sein, den zu allen venetianischen Motiven noch die des persönlichen Hasses und Rache beseelten. Aber auch der deutsche König Philipp war dafür gewonnen, denn seine Gemahlin Irene war die Tochter des verstorbenen Isaak, und Alexius, sein Schwager, hatte sich, als es ihm gelungen, mit Hülfe eines pisanischen Schiffsherrn aus der Gefangenschaft seines Oheims zu entrinnen, (über Rom) zu ihm geflüchtet. Philipp hatte auch schon den Markgrafen Bonifazius, Vetter des Alexius, in diesem Sinne bearbeitet, noch ehe die Expedition sich in Venedig zusammengefunden

hatte, und der Markgraf hinwiederum, der Anführer des Zuges, wirkte für den Plan auf Andere. Am wenigsten genehm war offenbar dem Papste diese ganze Wendung, die seinem jahrelangen Bemühen, seinem heissesten Wunsche die Spitze brach. Er hatte von Anfang an gehofft, die christlichen Waffen würden, wie diess verabredet worden, gegen Aegypten sich kehren, das man seit langem als den Schlüssel zu der Eroberung Palästinas betrachtete; er hatte deshalb, sobald er nur schon von der Expedition gegen Zara hörte, einen Legaten nach Venedig gesandt, um zu warnen, den Kreuzzug zu überwachen und zu leiten. »Aber der Herzog und die Räthe Venedigs, aus Furcht, der Legat möchte ihrem Vorhaben (gegen Zara) in den Weg treten, erklärten, wenn er mit ihnen ziehen wolle, nicht in der Funktion eines Legaten, sondern eines Predigers, so wollen sie ihn mitnehmen; sonst könne er nur wieder heimkehren«. Der Legat musste in der That, obwol den »Franken« diess »missfiel«, unverrichteter Sache und »ungeehrt« umkehren. Ebenso wenig hatte die Androhung des Bannes gewirkt. Zara war erobert worden. An bittern Vorwürfen über diese Missachtung seiner Befehle, diese Vergiessung von Christenblut, diese Bekriegung eines christlichen Fürsten (des ungarischen Königs), der selbst das Kreuz genommen, liess es I. nicht fehlen. »Ihr habt die Hand vom Pfluge zurückgezogen; ihr habt Bruderblut getrunken, dem Satan die Erstlinge eurer Pilgerfahrt bezahlt.« Er befahl ihnen, sie sollten Zara nicht weiter zerstören, als geschehen, und dem König von Ungarn das Genommene zurückstellen. Gesandte der lat. Ritter baten ihn persönlich um Absolution und versprachen Genugthuung und Folgeleistung für die Zukunft; der Doge liess inzwischen die Mauern der Stadt gänzlich brechen, denn der Republik diese Stadt zu sichern, darauf hatte er es abgesehen, und in dieser konsequenten Politik konnte ihn kein päpstlicher Befehl irren.

Der Papst war in der besten Hoffnung, jetzt wenigstens werde die Flotte der Kreuzfahrer ihrem Ziele zusteuern; da vernahm er diese neue Wendung gegen Konstantinopel. So lockende Aussichten sie ihm bot, so konnte

auch sie ihn nicht befriedigen, noch dafür entschädigen, dass man den Hauptzweck darüber ausser Acht gelassen; denn schon früher hatte er den Alexius, der, als er aus Konstantinopel sich geflüchtet, sich an ihn gewandt hatte, abgewiesen. Er richtete daher ein Warnungsschreiben an die Kreuzfahrer, das unstreitig eines der würdigsten ist, das je aus seiner Feder geflossen. »Als ihr mit starkem Arme aus Aegypten ausgezogen seid, um euch dem Herrn als Opfer darzubringen, hat es uns nicht wenig geschmerzt und schmerzt uns noch, dass euch Fliehende Pharao verfolgt oder vielmehr dass ihr Pharao folgt, der unter einem gewissen Schein von Nothwendigkeit und unter dem Deckmantel der Frömmigkeit euch unter dem Joch der Sünde seiner alten Knechtschaft zu unterwerfen anstrebt. Das hat uns geschmerzt für uns, für euch und für das ganze Christenvolk. Für uns, weil, was wir in Thränen gesäet hatten durch unsere Briefe und Legaten, da wir euch und Anderen zum öfteren nicht ohne eine gewisse Bitterkeit des Herzens und grosse körperliche Anfechtung das Wort Gottes vorhielten und alle Verehrer des Namens Christi aufforderten, die Schmach des Gekreuzigten zu rächen, und glaubten, das werdet ihr in Freuden erndten, nun unversehens der böse Feind auf unsere Erndte Unkraut gesäet, und so gesäet hat, dass der Weizen in Lolch ausgeartet zu sein scheint. Für euch aber, weil, da ihr den alten Sauerteig ausgefegt hattet, und man hätte glauben sollen, ihr hättet den alten Menschen mit seinem Thun ausgezogen, ein wenig Sauerteig, und wäre es nur ein wenig, aufs Neue die ganze Masse verderbt hat, so dass es scheint, ihr seid nicht geschickt zum Reiche Gottes. Für die ganze Christenheit aber that es uns leid, weil das, was, wie man glaubte, sie erhöhen würde, ihr nur Erniedrigung bereitet....« Dass sie nun ihren Fehler (Zara's Eroberung) in Reue erkannt und Gehorsam gelobt, freue ihn. »Möchte nur auch euere Reue eine wahre sein, dass ihr nämlich das Verübte so bereuet, dass ihr euch vor Aehnlichem in Zukunft bewahret, weil, wer das noch thut, worüber er Reue hat, kein Reuiger ist, sondern

freches Spiel treibt und dem Hunde gleicht, der sein Erbrochenes wieder frisst. Es ist auch ein leichteres Vergehen, was einmal begangen wird, als was, einmal begangen, nachmals wiederholt wird«. Damit geht I. über auf den projektirten Zug gegen Konstantinopel. »Keiner von euch schmeichle sich leichtsinniger Weise, dass es ihm erlaubt wäre, das Land der Griechen zu besetzen oder zu berauben als dem apostolischen Stuhle weniger unterthan, und weil der Kaiser von Konstantinopel seinen Bruder entsetzt und geblendet und sich die Herrschaft angemasst hat. Gewiss, wie viel auch darin und in andern Stücken der Kaiser und die Seinigen fehlen, — doch ist es nicht eure Sache, über dergleichen Vergehen zu richten, und nicht dafür habt ihr euch mit dem Kreuze bezeichnet, um diese Ungerechtigkeit zu rächen, sondern die Schmach des Gekreuzigten, zu dessen Dienst und Gehorsam ihr euch im Besondern verpflichtet habt. Wir mahnen euch daher insgesammt und mit allem Ernst, dass ihr euch nicht selbst täuschen lassen sollet, so dass ihr etwa unter dem Schein der Frömmigkeit das thut, was nicht sein soll, und was zum Verderben eurer Seelen ausschlagen würde; ziehet vielmehr mit Beiseitlassung solcher leichtfertigen Gelegenheiten und Veranlassungen, solcher erheuchelten Nothwendigkeiten, zum Schutz des h. Landes und rächet die Schmach des Kreuzes und nehmet dann als Beute von den Feinden, was ihr, so ihr in Romanien bleibt, von Brüdern erpressen müsstet. Anders können und dürfen wir euch keine Verzeihung versprechen. Unsern Befehl aber, wonach wir euch bei Exkommunikation verboten haben, keine Länder der Christen anzugreifen oder zu schädigen, wenn sie nicht selbst euren Marsch nichtswürdiger Weise behindern, oder wenn nicht andere gerechte oder dringende Ursachen dazwischen kämen, um deren willen ihr mit Einwilligung unsers Legaten anders handeln könntet, wollen wir euch nochmals einschärfen. Damit aber die Schuld des venezianischen Herzogs und Volkes nicht auf euer Haupt falle, so befehlen wir euch, dass ihr unser

Schreiben an sie, das, wie wir hören, noch in euren Händen liegt, in ihre Hände übergebet, auf dass sie keine Entschuldigung in ihren Sünden haben«.

Es war indessen Alles umsonst. Der Papst konnte die Richtung nicht mehr lenken und meistern. Der abenteuernde Sinn, die Aussichten auf Gewinn, die eingegangenen Verpflichtungen, die Gegenwart des Alexius, der Hass gegen die Griechen, — das Kreuzheer war nun einmal in einer Strömung, welche die Meisten mit sich fortriss, der sich nur Einige, die dem ursprünglichen Zwecke treu blieben, wie Simon von Montfort, entzogen. Im Frühjahr 1203 fuhr die Flotte von Zara ab; zur Zeit der Erndte (Juli) fuhr sie in den Bosporus. Da lag vor ihnen die Wunderstadt, die damals in der ganzen Welt ihres Gleichen nicht hatte. Sie wurde von der Land- und Seeseite belagert, gestürmt und, da der Kaiser in der Stunde der Entscheidung feig entfloh, genommen; Isaak von den griechischen Grossen selbst wieder eingesetzt.

Dem Papste wurde hievon Anzeige gemacht; von Alexius und von den Kreuzfahrern; von diesen mit der Zusicherung, das kommende Frühjahr mit verstärkter Macht gegen die Sarazenen auszuziehen; auch Dandolo und seine Venezianer baten jetzt den Legaten (der in Syrien sich befand) um Absolution, »der, wie der Verfasser der Gesta sagt, sie durch einen Abgeordneten lossprach, obgleich sie noch keine Genugthuung wegen des Geschehenen geleistet hatten, da er sie lieber lahm, als ganz todt wollte, besonders auch, auf dass sie nicht mit ihrem Beispiele die Andern ansteckten«. Des Papstes Antwortschreiben an Alexius drückte die Freude aus, dass er zur Erkenntniss gekommen sei, und seine Kirche der römischen anschliessen wolle; — an die Kreuzfahrer die Verwunderung, dass der Patriarch noch keinen Schritt zur Vereinigung gethan; die Warnung, doch ja sich's nicht beigehen zu lassen, die Länder der Griechen zu besetzen, nicht eine erste Uebertretung durch eine zweite gut zu machen; die Aufforderung, nun ihr Gelübde zu erfüllen.

Vergebliche Räthe und Mahnungen! Schon war in Kon-

stantinopel eine neue Katastrophe eingetreten, welche die Ahnungen des Papstes nur allzusehr bestätigte, — eben in Folge der zwischen den Lateinern einerseits, und Alexius und Isaak anderseits geschlossenen Konvention. Letzterer konnte die eingegangenen Verbindlichkeiten — zur Hälfte hatte er die stipulirte Summe entrichtet — nicht erfüllen, und die Kreuzfahrer wollten des Preises nicht verlustig gehen; dazu kam die alte Antipathie der Griechen gegen die Lateiner, die sie als »Barbaren« zugleich fürchteten und verachteten; eine Antipathie, die durch den Uebermuth der letzteren, die als die Sieger und eigentlichen Herren der Stadt sich betrugen, und durch ihre Habsucht sich nur steigern konnte. Als nun gar die Uebereinkunft bekannt wurde, das Versprechen, die griechische Kirche der römischen unterzuordnen, als, zum Behuf der Abzahlung der Vertragssumme, um die Fremdlinge nicht ganz zu erbittern, Hand an das Gut der Bürger, an die Schätze der Kirche gelegt wurde, als endlich ein Brand ausbrach, der acht Tage lang in der Stadt wüthete und den Lateinern Schuld gegeben wurde, da erreichte die Erbitterung die Spitze; auch gegen Isaak und Alexius, welche zwischen ihrem Volk und den Lateinern mitten inne stehend mit den Fremden nicht brechen, und ihnen doch auch nicht willfahren konnten, ohne die letzten Reste des öffentlichen Zutrauens daran zu wagen, oder gar den Besitz der Herrschaft auf's Spiel zu setzen, — das gewöhnliche Schicksal aller derer, die in fremder Hülfe ihr Heil suchen, und durch Fremde ihr Land wieder gewinnen. Umgekehrt war aber auch der Hass der Lateiner gegen die Griechen, »die treulosen, undankbaren, feigen«, auf's höchste gestiegen. Elemente genug zu einer neuen Katastrophe! Zunächst kam es, bei dieser Stimmung der Bewohner Konstantinopels, zu einer Thronveränderung, Anfang 1204, einer Palastrevolution, in deren Folge Murzuphlus den Thron usurpirte, Alexius erdrosselt wurde, Isaak vor Schreck starb; dann zu einem offenen Kampfe der Griechen und Lateiner, die, im Drang der Umstände ohne Lebensmittel, keine Wahl mehr hatten, als zu Grunde zu gehen, oder die Stadt anzugreifen und zu erobern. Den 12.

April 1204 wurde Konstantinopel von ihnen erobert; und diese Eroberung und was darauf folgte hat viel Aehnlichkeit mit den Eroberungen der spanischen Konquistadoren in Amerika im 16. Jahrhundert. Unsägliche Gräuel wurden verübt; viele Schätze der Kunst und Literatur zerstört; die Beute der Kostbarkeiten aller Art, namentlich an edlen Metallen, »überstieg Alles, was sich die kühne Phantasie der Eroberer nur zu denken vermochte«. »An Gold und Silber, an seidenen und kostbaren Gewändern und Edelsteinen, und an allem dem, was unter den Menschen zum Reichthum gezählt wird, haben wir einen solchen Ueberfluss vorgefunden, schreibt Balduin an den Papst, dass so viel wohl die ganze abendländische Christenheit nicht besitzt«. »Ihr also, ruft erschütterten Gemüths über die verübten Gräuel der griechische Geschichtschreiber Nicetas, der Zeuge alles dessen war, aus, ihr wollet die Frömmern, die Christi Gehorsamern sein, als wir Griechen; ihr Kreuzfahrer sein! Elende Schwätzer!... Ihr sammelt euch Perlen und zertretet die kostbarste Perle — Christum. Milder und schonender behandelten die Ismaeliten das eroberte Jerusalem. Sie schändeten nicht die Frauen, füllten nicht Christi Grab mit Leichnamen, wandelten nicht Leben in Tod«.

Nach der Eroberung wurde, wie diess schon zuvor in einer Konvention der französischen Barone und des Dogen bestimmt worden war, das Kaiserthum errichtet, mit dem vierten Theil als unmittelbarem Besitz; die andern drei Viertheile des grossentheils erst noch zu erobernden Landes wurden zu gleichen Theilen als Lehen unter die Barone und Venezianer nach Rang und aufgewandten Kosten vertheilt. Zum ersten Kaiser ward von den Wahlherrn Balduin von Flandern gewählt, zum ersten lateinischen Patriarchen der Venezianer Thomas Morosini.

Dem Papst wurde nebst Geschenken von dieser neuen Wendung wiederum weitläufige Mittheilung gemacht. »Dem Wunderbaren, was Gott an uns thut, schrieb Balduin, folgt immer Wunderbareres, dass auch den Ungläubigen nicht zweifelhaft sein soll, dass die Hand Gottes diess Alles thut, da Nichts, was gekommen ist, zuvor erwartet oder vorge-

sehen und vorbereitet gekommen ist, sondern der Herr uns dann erst immer neue Hülfe sandte, wann von menschlichem Rathe nichts mehr übrig zu sein schien«. Der Papst möge doch an die ganze Christenheit, besonders auch an die Geistlichen Einladungen ergehen lassen, nach Konstantinopel zu ziehen und dem neuen Reiche zu dienen.

I. vermochte es nicht über sich, in den vollen Jubel einzustimmen. Dass die Kreuzfahrer gegen seine Befehle gehandelt und gegen ihren ursprünglichen Zweck, hielt er ihnen auch jetzt wieder vor; aber »noch schwerer ist, dass Einige keiner Weihe, keines Alters, keines Geschlechtes schonten, Hurerei, Ehebruch, Unzucht vor Aller Augen begingen, nicht bloss Eheweiber und Wittwen, sondern Gott geweihete Matronen und Jungfrauen ihrem unreinen bübischen Gelüste preisgaben. Auch hat es euch nicht genügt an den kaiserlichen Schätzen und an dem Raub von Grossen und Kleinen; ihr habt, was noch viel schwerer ist, eure Hände nach den Schätzen der Kirchen und ihren Besitzungen ausgestreckt,.... so dass die griechische Kirche, wie sehr sie auch nun heimgesucht ist, es doch verschmäht, zum Gehorsam gegen den apostolischen Stuhl zurückzukehren, da sie an den Lateinern nur Beispiele von Verrath und Werke der Finsterniss erblickt hat, so dass sie sie mit Recht mehr als Hunde verabscheut«. Dass freilich Konstantinopel gefallen, und »der Weinberg andern Weingärtnern überantwortet« sei, darin erkennt er, wenn auch die Werkzeuge, deren Gott sich bedienet, ungerecht gehandelt hätten, doch ein gerechtes Gottes-Gericht dafür, dass die Griechen trotz so vielfacher Ermahnungen nicht zur Einheit der römisch-katholischen Kirche haben zurückkehren, noch dem h. Lande haben helfen wollen; darin eine Aussicht, dass Samaria zu Judäa zurückkehren werde. Die Kreuzfahrer mögen daher »das durch göttliches Gericht erworbene Land« nur behalten, vertheidigen und in der Furcht Gottes regieren. Im Einzelnen protestirt dagegen I. gegen getroffene Anordnungen, z. B. gegen die Bestimmung des Vertrags, der nach Abzug des zu dem Unterhalt der Geistlichen Erforderlichen den Rest als Beute vertheile — eine Art Sä-

kularisation der Güter der griechischen Kirche: »wenn man die Schätze der Kirche nicht ohne Beleidigung des Schöpfers mit gewaltsamer Hand plündert, so läuft man noch schwerere Schuld, wenn man die ihrer Schätze beraubten Kirchen noch um ihre Besitzungen verkürzt«; gegen die getroffene Wahl des Patriarchen, als gegen die kirchliche Wahlform; »den Laien, wenn sie auch noch so religiös sind, steht über kirchliche Sachen zu verfügen keine Macht zu, somit konnte und durfte auch nicht durch die Autorität irgend eines weltlichen Fürsten in der Konstant. Kirche ein Patriarch gewählt werden; aber auch die venezianischen Kleriker, welche sich Kanoniker der Skt. Sophienkirche nannten, hatten in dieser Kirche kein Recht zu wählen, da sie an ihr weder durch uns, noch durch unsere Legaten angestellt wurden«. Er selbst erhob dann Morosini aus eigener Befugniss zu dieser Würde, doch ohne Präjudiz für die Zukunft, weihte ihn in Rom und »nahm ihm den Eid ab, den auch die andern Primaten und Metropolitane bei Empfang des Palliums dem römischen Papst und der römischen Kirche schwören«. Auch die Bestimmung der exklusiven Anstellung von Venezianern zu Domherren an der S. Sophienkirche hob er auf; denn: »der Herr wählt aus allem Volke, was ihm angenehm ist«. Ueberhaupt traf er dieselben Anordnungen, auf welche er überall für die Unabhängigkeit der Kirchen vom Staate, für ihre ökonomische Selbstständigkeit, für ihr strenges römisches Gepräge drang. Der (lateinischen) Kirche wurde als Entschädigung für ihr (der griechischen Kirche) vormaliges Einkommen in Kraft einer Uebereinkunft zwischen dem Patriarchen und dem Reichsverweser (Heinrich) der 15. Theil (mit einigen Ausnahmen) aller Besitzungen und Einkünfte durch ganz Romanien und in den noch zu erobernden Ländern zugesprochen. Die Griechen selbst zwang I. nicht zum Uebertritt. Man solle sie, beschied er den Patriarchen, vor der Hand nur durch Mahnung, nicht durch Strenge, von ihren Gebräuchen zu den lateinischen überzubringen trachten. Doch war ihre Zurückführung zum Stuhle Petri und zur Konformität mit der abendländischen Kirche in Lehre und Gebräuchen

eines seiner Hauptanliegen; nur unter dieser Bedingung konnten griechische Bischöfe Amt und Würde retten.

Die Thätigkeit des Papstes wurde überhaupt bedeutend vervielfältigt durch die Sorge für dieses »lateinische Kaiserthum« und dessen kirchliche Angelegenheiten. Denn überall fehlte es; überall war Rath und Hülfe zu schaffen; Alles war wider einander: der Kaiser und die grossen Lehensträger, die weltlichen und die geistlichen Herren, der griechische und der römische Klerus, der »lateinische« und der venezianische: so viel Interessen, so viel Spaltungen. An den Pforten dieses Reiches aber, fast an den Thoren Konstantinopels, dräueten unaufhörlich die Griechen und die Bulgaren. Wahrlich, dieses »lateinische Kaiserthum« war in seiner höchsten Spitze, dem Kaiser, eben so hülflos und fast noch elender, als das fränkische Reich in Palästina, das »Königreich Jerusalem«, dessen treue und unselige Kopie es war. Im Jahre 1205 schon fiel Balduin in die Hände der Bulgaren, die ihn nach längerer Gefangenschaft elend umkommen liessen; im selben Jahre starb auch, 97 Jahre alt, der Doge Dandolo, die hauptsächliche Triebfeder und Seele dieser Richtung des Kreuzzuges, durch den Venedig wenigstens seine Zwecke erreichte: Handels-Vergünstigungen, Plätze und Stationen, Küsten und Inseln, die es kolonisirte. Sonst gewann Niemand; auch Innozenz nicht. Es ist wahr: nie hat er diese Wendung gebilligt, ja ihr widerstrebt, so viel und so lange er vermochte. Die Thatsache aber hat er anerkannt, als er sie nicht mehr ändern konnte, und zweierlei hat ihn wohl beruhigt, was auch die Ritter ihm vorhielten, um ihn und zugleich ihr eigenes schlechtes Gewissen zum Schweigen zu bringen: einmal die Einverleibung des griechisch-lateinischen Kaiserreichs in die römisch-katholische Welt, und die Ausdehnung des römischen Primats über Konstantinopel; dann aber, dass durch die Gründung dieses neuen Reiches der Weg zu Palästina geöffnet und gebahnt sei, den die Griechen bis jetzt so oft und vielfach versperrt und erschwert hatten; dass jetzt eine Brücke vom christlichen Abendlande zum christlichen Morgenlande geschlagen sei. Aber welche Täuschungen! Kaum konnte

das lateinische Kaiserthum sich der Feinde vor den eignen Thoren erwehren, und zog gerade Kräfte, die in anderm Falle nach Palästina sich gewandt hätten, ja aus Palästina selbst an sich, die einen schrankenlosen Tummelplatz für alle Gelüste in diesem lateinischen Kaiserthum sahen. So wurde Palästina eher ärmer dadurch und elender, als unterstützt. Aber auch die andere Hoffnung der »Ausdehnung« der Kirche war eitel und der Gewinn nur scheinbar. Denn eher wuchs die Abneigung und der Widerwille der griechischen Welt: politisch und kirchlich, und die lateinischen Patriarchen selbst zeigten sich widerspenstig. So beschaffen waren die Resultate dieser Kreuzfahrt für Innozenz.

Dass keine ächte Kreuzzugsbegeisterung mehr in der Masse der europäischen Gesellschaft vorhanden sei, hatte sich deutlicher als durch irgend etwas in dieser Wendung und diesem Ende der Kreuzfahrt von 1204 verrathen, die den Hintergrund aller weltlichen Gelüste in den jetzigen Kreuzfahrern grell beleuchtete. Sollte I. das nicht erkannt haben? nicht, dass sie sich nicht »machen« lasse? dass sie höchstens nur noch Sache einzelner begeisterter Männer und Fürsten sein könne (wie später Ludwigs des Heiligen)? Aber obwohl kein rechter Zug mehr im Abendlande war, obwohl diese Wendung der letzten Expedition die Kreuzzugsstimmung selbst vielfach gekühlt hatte, obwohl die europäischen Verhältnisse noch ebenso verwickelt, ja noch verwickelter wurden, I. selbst erkaltete nicht in seinem Enthusiasmus, nicht in dem, was er für heilige Pflicht hielt; er hörte nicht auf in seinen Aufrufen, Vermittlungen in Europa und Asien, in seinem unerquicklichen Sollizitiren bei den Fürsten und Bischöfen; er wurde nicht müde, in »diess Danaidenfass« immer frisch zu schöpfen. Aber es sollte, es konnte ihm nicht werden, was er so sehnlich verlangte; denn die Fürsten hatten alle zu viel mit ihren eigenen Angelegenheiten zu thun, als dass sie ihre Versprechungen wirklich ernstlich hätten meinen können. Als 1212 unter den Kindern eine Kreuzzugsbewegung entstand, und viele aus Frankreich und Deutschland auszogen, aber natürlich elend umkamen, hatte der sonst so grosse praktische Mann für

diesen Unsinn nur das Wort: »diese Kinder machen uns zu Schanden; indess wir schlafen, ziehen sie munter (!) aus, das h. Land zu gewinnen« ! Er schrieb sogar an den Sultan von Damaskus: Malek-al-Adel (1213). »Dem edlen Saphildin, dem Sultan von Damaskus und Babylon, Ehrerbietung und Liebe des göttlichen Namens. — Aus Daniel dem Propheten haben wir gelernt, dass ein Gott im Himmel ist, der die Mysterien offenbart, die Zeiten ändert und über die Reiche verfügt; auf dass Jedermann erkenne, dass ein Erhabener in den Reichen der Menschen herrscht, und sie gibt, wem er will. Solches aber hat er klar bewiesen, als er Jerusalem und sein Gebiet in die Hände deines Bruders gerathen liess, nicht sowohl um seiner Mannlichkeit und Tugend willen, als desshalb, weil das Christenvolk Gott selbst beleidigt und dadurch zum Zorn ihn herausgefordert hatte. Nun aber zu Ihm bekehrt hoffen wir, er selbst werde sich unser erbarmen, der, nach dem Propheten, wenn er zürnet, doch nicht vergisst, sich zu erbarmen. Desswegen, um den nachzuahmen, der von sich im Evangelium gesagt hat: lernet von mir, denn ich bin sanftmüthig und von Herzen demüthig, bitten wir deine Hoheit in aller Demuth, damit nicht wegen gewaltsamer Besetzthaltung jenes Landes noch mehr Menschenblut vergossen werde, als bis jetzt vergossen worden ist, du möchtest, klugem Rathe folgend, uns dasselbe zurückgeben, da aus dessen Besitznahme, ausser eitlem Ruhme, dir wohl mehr Schwierigkeit, als Nutzen erwachsen wird; ist es zurückgegeben, und sind von beiden Seiten die Gefangenen entlassen, so wollen wir von gegenseitigen Befehdungen ruhen, so dass bei dir unser Volk, ebenso wie bei uns dein Volk soll gehalten werden. Wir ersuchen dich, dass du die Ueberbringer dieses freundlich aufnehmen, ehrenvoll behandeln und ihnen eine würdige und entsprechende Antwort ertheilen mögest«. Eine Antwort von dem Sultan auf diese naive Zulage, ein Land, in dessen Besitz man sich befindet, gutwillig und ohne jede Gegenleistung zurückzugeben, finden wir nicht. Der Vorschlag beweist allerdings die aufrichtige Gesinnung des Papstes, und dass er in den Kreuzzügen keine Hintergedanken

hatte. Aber wie? Handelte es sich denn in der That um diesen äussern Besitz Palästinas? Oder waren diese Kreuzzugsbewegungen nicht vielmehr Symbole einer religiösen Richtung, die sich selbst noch nicht verstand? Mittel, die damalige abendländische Christenheit zu vereinen und in Bewegung zu setzen? Unterlagen für höhere und weitere Zwecke der Kultur in den Händen der göttlichen Vorsehung? Das konnte I. freilich nicht ahnen, noch begreifen; und er selbst war nur auch ein unbewusster Vollstrecker dieser göttlichen Gedanken.

Während I. sich mit diesen Kreuzfahrten so sehr und doch so vergebens abmühte, musste er nach einer andern Seite hin eine noch viel bitterere Erfahrung machen. Der so Vieles und Grosses that für die Befreiung seiner Kirche von weltlicher Gewalt, für ihre Herrschaft über den Staat und alle sozialen Verhältnisse, und für ihre Ausbreitung nach Aussen, musste sein ganzes Pontifikat durch es erfahren, dass diese Kirche in ihrem eigenen Schoosse nach ihrer Grundverfassung und ihren Grundlehren angegriffen wurde, und ein Abfall der allergefährlichsten Art in kaum geahnter Ausdehnung um sich griff. Wir meinen die »Häretiker« im damaligen Europa, und insbesondere im südlichen Frankreich, wovon bereits im Leben Bernhard's (S. 556) das Nöthige gesagt wurde.

Dass er mit tiefem Schmerze über diese Erscheinung erfüllt war, hat er oft genug ausgesprochen, und wer möchte es ihm verargen? Dass er sich als eine der hauptsächlichsten Aufgaben seines päpstlichen Wirkens diess gesetzt hat, die Kirche zu reinigen, wer anerkennete diess nicht als seine Pflicht? Dass er aber diesen Zweck so äusserlich gefasst, dass er solch' äusserliche Mittel ergriffen hat, das hat diesen »Reinigungsprozess« in Fluch umgewandelt und macht ihn zum »Nachtstück« in seinem Leben.

Allerdings waren die gegenkirchlichen Elemente bereits eine Macht geworden: sie bilden eine Kette von Reaktionen gegen das kirchlich-theokratische System des Mittelalters, deren Glieder verschieden unter sich, die einen voll schwärmerisch-spekulativer und zerstörender Elemente, die

anderen reinere Erzeugnisse des evangelischen Geistes, doch alle in dem Einen zusammentreffen: in der Reaktion und Protestation.

Ein halbes Jahrhundert schon bestanden sie, oder waren doch der Kirche bekannt geworden, und immer nur gewachsen und hatten sich vervielfältigt trotz aller kirchlichen Gegenmassregeln. Wir finden sie um diese Zeit bereits über einen grossen Theil Europa's verbreitet, von der Bulgarei bis an den Ebro, von England bis in das Erbgut Skt. Peters. Die Briefe des Papstes zeigen uns diese Häretiker (von Südfrankreich zu schweigen) besonders in Ungarn und den angrenzenden Provinzen: Bosnien, Servien; in Bulgarien und in Italien (Oberitalien); selbst im »eigenen Hause«, in Rimini, Faenza, Orvieto, Viterbo, wo sie sogar die Vorsteher der Stadt wählten, so zahlreich waren sie.

Die Gefahr, die der Kirche drohe, erkannte der Papst in ihrem ganzen Umfang; und in der Höhe und Strenge der Massregeln, die er ergriff, zeigen sich seine Besorgnisse.

Dreifach war der Weg, den er einschlagen konnte. Der eine war derjenige der Reformation. Aber einmal waren »die verderbten Zustände«, auf welche die Angriffe der Häretiker gingen, theilweise so mit der hierarchischen Gestalt der Kirche verwachsen, dass I. hätte das Fundament der Kirche selbst antasten müssen. Dazu war er unter Allen am wenigsten geneigt, der diese hierarchische Gestalt am meisten gehoben hat. Für eine innere Reformation aber, wie sie Bernhard von Clairvaux anstrebte (siehe B's. Leben, S. 616), innerhalb der Kirche, war er zu viel kirchlicher Staatsmann, abgesehen davon, dass eine Reformation sich nicht machen, nicht von oben herab gebieten lässt, sondern aus den Tiefen der religiösen Gemeinschaft heraus sich frei und doch mit einer gewissen Nothwendigkeit entwickeln muss. Was in dieser Richtung geschehen konnte, ist aber zu seiner Zeit geschehen, z. B. in Franz von Assisi. — Der andere Weg nun war derjenige der Gewalt, wenn man jenen ersten nicht betreten wollte oder konnte. Es gab noch einen dritten Weg, zwischen beiden durch, in umsichtiger Scheidung und Prüfung des Haltbaren und Un-

haltbaren in der Opposition, in Verwerfung und Bekämpfung des Einen, Annahme des Andern. Welches war nun das Verhalten Innozenzens? Wir müssen es sagen: ein rein negatives und polemisches. Von einer inneren Erfassung oder Würdigung dieses so ausserordentlich bedeutsamen Moments in der Kirche ist keine Rede. Er hat gegen sie, wenn er sie mit dem Worte bekämpft, nur Rhetorik. Er nennt sie »Skorpionen«, »Heuschrecken«, »Leute, die in Babels goldenem Kelche Schlangengift darreichen«. In solchen Phrasen ist er unerschöpflich. Im Besonderen wirft er ihnen vor: in der Lehre falsche Auslegung der h. Schrift, im Leben Scheinheiligkeit, heuchlerischen Eifer in Liebeswerken, wodurch sie gerade die am leichtesten verführen, »die den meisten religiösen Drang haben«, und Hochmuth und Eitelkeit. So gar keine Berechtigung erkannte er ihnen und dem religiösen Bedürfniss, das sich doch a u c h in ihnen offenbarte, und aber in der Kirche nicht Befriedigung fand, zu; so entschieden hielt er nur den äusserlichen kirchlichen Standpunkt fest. Was blieb ihm da übrig? Was anders, als diese »Empörer« mit Gewalt zu unterdrücken; und zwar A l l e ohne Unterschied. Denn so wenig er an jeder einzelnen Sekte schied, was etwa an ihr berechtigt wäre, oder nicht, eben so wenig schied er zwischen den verschiedenen: Waldensern und Katharern (Patarenern); er warf sie in e i n e Verdammniss; wie auch schon Luzius III. in seinem Dekrete gegen die Häretiker vom J. 1184 ausdrücklich gethan hatte. Er nannte sie »Füchse von verschiedenem Aussehen, aber zusammengekoppelten Schwänzen«, die »Ein Bestreben vereinige, den Weinberg des Herrn zu verwüsten«. Er unterwarf daher Alle ohne Unterschied den gleichen Verfügungen.

S o h a t t e e r e i n e n K a m p f m i t d i e s e n v i e l f ä l t i g e n u n d g r o s s g e w o r d e n e n S e k t e n z u b e s t e h e n, w i e k e i n P a p s t v o r i h m.

I. fing im »Kirchenstaate« an, damit es nicht heisse, er suche Anderer Haus zu reinigen, indess das seine befleckt sei. Er hat aber manche Jahre damit zu thun gehabt. Sein berühmtes Schreiben an die Geistlichen, die Konsuln und

das Volk von Viterbo, vom zweiten Jahre seines Pontifikats, zeichnet seine Grundsätze und Massregeln gegen die Ketzer. »Obwohl zu den Zeiten unserer Vorfahren verschiedene Verordnungen gegen sie ergangen sind, so hat doch bis jetzt diese tödtliche Seuche nicht können unterdrückt werden, dass sie nicht wie ein Krebs im Verborgenen weiter schlich, und jetzt bereits offen das Gift ihrer Bosheit ausspritzt, indem sie unter dem Schein der Religion viele Einfältige täuscht, selbst einige Kluge verführt, und so Meister des Irrthums wurde, wer nie Schüler der Wahrheit war. Wir aber, die wir, obwohl zur eilften Stunde, unter, ja wahrer gesagt, über die Arbeiter im Weinberg des Herrn Zebaoth vom evangelischen Hausvater gesandt, und dem die Schafe Christi zu treuer Hut anvertraut sind, damit es nicht scheine, als wollten wir die Füchse, die den Weinberg des Herrn durchwühlen, nicht fangen, die Wölfe nicht von den Schafen abhalten, und damit wir nicht desshalb mit Recht stumme Hunde, die nicht zu bellen wagen, genannt und mit den schlechten Arbeitern gerichtet, und dem Miethling verglichen werden; wir haben gegen die Beschützer, Beherberger, Gönner und Anhänger der Ketzer beschlossen, ernster zu verfahren, dass die, so für ihre eigenen Personen nicht zum rechten Wege zurückgeführt werden können, doch in ihren Beschützern, Gönnern, Anhängern und auch Gläubigen zerstört werden, und, wenn sie sähen, dass sie von Allen gemieden werden, mit der Gemeinschaft und Einheit Aller wieder ausgesöhnt zu werden wünschen. Desshalb befehlen wir nach dem gemeinsamen Rathe unserer Brüder, auch mit Zustimmung der am apostolischen Stuhle anwesenden Erzbischöfe und Bischöfe, allen Ernstes, dass Niemand hinfür Häretiker aufnehme, oder schirme, oder sie begünstige, oder ihnen glaube; würde irgend Einer das zu thun sich herausnehmen, und auf eine erste und zweite Ermahnung hin nicht abstehen, so sei er ehrlos erklärt, und weder zur Bekleidung öffentlicher Aemter oder Stadtrathsstellen, noch zum Wahlrecht, noch zu irgend einem Zeugniss zuzulassen. Er soll weder über sein Vermögen verfügen, noch erben dürfen; auch soll Keiner gehalten sein, ihm über irgend ein Geschäft

Rede zu stehen. Sollte er Richter sein, so darf sein Spruch keine Rechtskraft haben, kein Prozess vor ihn gebracht werden. Ist er Advokat, so darf er nicht auftreten; ist er Schreiber, so seien seine aufgesetzten Instrumente ungültig; und so in andern Fällen. Ist er Geistlicher, so solle er des Amtes und der Pfründe entsetzt werden; denn je grösser die Schuld, desto grösser die Strafe. Sollte Jemand Solche, nachdem sie von der Kirche bezeichnet worden sind, nicht meiden, so wisse er, dass er dem Bannfluch unterliegt. In den Ländern aber, die unserer weltlichen Jurisdiktion unterliegen, befehlen wir den Verkauf ihrer Güter; in den andern aber soll das geschehen durch die weltlichen Machthaber und Fürsten; und wer von diesen sich lässig erzeigt, soll durch geistliche Zuchtmittel mit Beiseitesetzung aller Appellation dazu angetrieben werden. Und nie mehr sollen sie zum Besitz ihrer Güter gelangen, es wäre denn, dass, so sie in ihrem Herzen umkehren und die Gemeinschaft der Ketzer abschwören, Einer sich ihrer erbarmen wollte; denn wenigstens die zeitliche Strafe soll denjenigen züchtigen, den die geistliche Zucht nicht bessert. Denn wenn nach den gesetzlichen Bestimmungen Majestäts-Verbrecher mit dem Tode bestraft, ihre Güter eingezogen, ihren Kindern nur aus Barmherzigkeit das Leben geschenkt wird, um wie viel mehr sind die, so im Glauben abirrend Gott und Gottes Sohn, Jesum Christum, beleidigen, von unserm Haupte, das ist Christus, durch kirchliche Strafe loszutrennen und der weltlichen Güter zu berauben, da es doch etwas weit schwereres ist, die ewige, als die zeitliche Majestät zu beleidigen. Und den Ernst solcher Strafe soll auch die Enterbung der rechtgläubigen Kinder, unter dem Vorwande irgend eines Mitleidens, durchaus nicht hindern, da in vielen Fällen auch nach göttlichem Urtheile die Kinder für die Väter zeitlich gestraft werden, und auch nach kanonischem Recht zuweilen die Strafe nicht bloss die Urheber der Verbrechen, sondern auch die Nachkommenschaft der Verurtheilten trifft«.

Das waren die, in ihren Grundzügen schon von Augustin her (s. I. Bd., III. Abthl., S. 350) in der Kirche auf-

genommenen Grundsätze, nach denen I. überall, stets, gegen alle Häretiker verfuhr. Er will zwar zum Herrn flehen, wie Abraham, dessen anhaltendem Bitten der Herr um zehn Gerechter willen Sodom's und Gomorrha's Schonung gewährte; aber zugleich will er auch das Schwert des Phineas nehmen und wie Mathathias Alle, so den Götzen opfern, strafen, und mit Gottes Hülfe die Treulosen entfernen und den Sauerteig ketzerischer Bosheit ausfegen. Er blieb sich hierin konsequent. Aus dem 10. Jahre seines Pontifikats haben wir ein Schreiben an alle Gläubigen des »Kirchenstaats«, das sehr bezeichnend ist. Es ist nicht sowohl gegen die Begünstiger der Ketzerischen (wie das obige), sondern gegen diese selbst gerichtet. Da spricht I. nur von gar keinen geistlichen Mitteln. Hatten sie sich so unzureichend erwiesen? »Jeder Häretiker, besonders Pateriner, der sich vorfindet, werde sofort ergriffen und dem weltlichen Hofe zur Bestrafung nach den gesetzlichen Bestimmungen übergeben. Alle seine Güter sollen verkauft werden; so dass einen Theil erhält, der ihn festnimmt, einen andern der Gerichtshof, ein dritter soll zum Aufbau der Mauern jener Gegend, da er ergriffen worden, verwandt werden. Sein Haus, da er gewohnt, werde von Grund aus niedergerissen, und soll Niemand mehr ein neues daselbst aufbauen. Ihre Anhänger, Vertheidiger und Gönner sollen um den vierten Theil ihres Vermögens gestraft, rückfällige gänzlich verjagt werden. Proklamationen oder Appellationen solcher Personen soll man nicht anhören; Keiner sei gezwungen, ihnen Rede zu stehen, wohl aber sie selbst Anderen. Kein Richter, Anwald oder Notar soll ihnen Beistand leisten, auf Gefahr, sein Amt für immer zu verlieren. Kein Kleriker soll ihren Kranken die geistlichen Sakramente reichen, noch Almosen oder andere Gaben von ihnen annehmen, noch ihnen ein kirchliches Begräbniss zukommen lassen«. —

Nirgends hatte dieser antikirchliche Geist eine so grosse Macht erlangt, nirgends waren diese Häretiker und Sektirer, Albigenser im Allgemeinen genannt, doch vorwiegend als Bezeichnung derer, welche der Sekte der Katharer angehör-

ten, — zahlreicher und der Kirche gefährlicher, als in Südfrankreich, wo recht eigentlich ihr Heerd war (s. B's. Leben, S. 559), in jenen Gegenden zwischen der Garonne, den Cevennen, der Isère, den Alpen und dem Meer, besonders in den dem Grafen von Toulouse, »dem grössten und mächtigsten der Barone Frankreichs«, zugehörigen, oder von ihm abhängigen Ländereien, welche man seit dem Ende des 15. Jahrhunderts unter dem Namen Languedoc begriff. Hier bildeten sie die Masse der Bevölkerung, auf dem Lande, in den Städten und unter dem Adel; wenigstens war die Masse antikatholisch; die Landesherren selbst, die Grafen von Toulouse, Beziers, Narbonne, Foix, Comminges, waren, wenn auch nicht selbst Häretiker, doch ihre Protektoren und Gönner; und wenn auch diess nicht, so liessen sie doch die gewähren, die ihre fleissigsten, gewerbsamsten, treuesten, zahlreichsten Unterthanen waren. Die Landesgeistlichkeit war ihnen gegenüber ohnmächtig, oder unthätig, oder doch indifferent. »Sie sind Alle, klagt Innozenz, vielleicht übertrieben, über die höhere Geistlichkeit, besonders den Erzbischof von Narbonne, stumme Hunde, sie vergraben ihr Talent im Schweisstuch, lieben Geschenke, sprechen den Gottlosen um's Geld frei, sagen, gut sei bös und bös gut, verkehren die evangelischen Lehren durch falsche Erklärung, verwirren die kanonischen Statuten u. s. w.« Eine kirchliche und politische Invasion des Landes, und in deren Folge eine Entwurzelung des ganzen bisherigen Zustandes durch Vernichtung des einen Theils der Bevölkerung, die bisherigen Landesherren mit eingeschlossen, und Paralysirung des andern Theils durch Vermischung mit anderweitigen hieher verpflanzten Elementen, oder durch Einverleibung in dieselben, — nichts Geringeres als diess war erforderlich, wenn man das Land im Sinne Innozenzens von Ketzereien reinigen wollte. Und so ist es auch gekommen; und I. selbst hat es so gewollt. »Nimm den Fürsten ihre Länder, verjage die Häretiker und versetze dahin katholische Bewohner, welche im rechten Glauben und Frömmigkeit unter deinem Regiment vor Gott dienen«. So schrieb der Papst schon 1208 an Philipp

August. Denn von Anfang an, da diese Sekten — um die Mitte des 12. Jahrhunderts besonders — in Südfrankreich sich zu verbreiten anfingen, hatte es nicht an katholischen Gegenwirkungen gefehlt. Bernhard's Bemühungen kennen wir. Unter Alexander III. waren Konzilienbeschlüsse gefasst, Missionen versucht, selbst schon bewaffnete Macht aufgeboten worden. Ohne Erfolg. Die Häretiker hatten sich immer mehr verbreitet. Daher richtete I. mit seiner Stuhlbesteigung sein Augenmerk auf diese südfranzösischen Zustände; und gewohnt, in Allem kräftig zu handeln, beschloss er auch hier durchzugreifen in einem andern, oder doch grössern Style, als es bis jetzt geschehen; auch hierin, man darf es wohl sagen, der gewaltigste aller Päpste, sofern er die weltlichen und geistlichen Mittel, die früher auch schon auf die Bahn gebracht worden waren, in ein System fasst, organisirt und die Vollziehung dieses Systems mit festem Willen durchführt. So richtete er nach der Grösse der Gefahr die Grösse der Mittel, die er in Bewegung setzte. Er erklärte sich hierüber gleich zu Anfang in verschiedenen Schreiben an die Bischöfe und Erzbischöfe Südfrankreichs. »Da die Pest dieses Irrthums in der Gascogne und den umliegenden Ländern immer mehr Kraft gewinnt, so wollen wir, dass durch eure Bemühungen dieser Krankheit um so wirksamer entgegengetreten werde, je mehr zu befürchten steht, dass durch solche Ansteckung, welche wie der Krebs, nach und nach um sich greift, die Seelen der Gläubigen von diesem Verderben angesteckt werden«. (Vom 1. April 1198.)

So entstand jener »Albigenser-Kampf«, dessen Seele Innozenz, dessen Hauptapostel Peter von Kastelnau und Arnold, dessen Opfer die südfranzösischen Herren, vornehmlich die Grafen von Beziers und von Toulouse, dessen Führer Simon von Montfort, dessen politisches Resultat die Einverleibung Südfrankreichs in die nordfranzösische Monarchie und dessen kirchlicher Fluch die Inquisition war.

I. ist gleich mit dem Entschlusse auf den apostolischen Stuhl gestiegen, auch in Südfrankreich weltliche Mittel anzuwenden gegen diese Ketzer, »die uns nicht das zeit-

liche Gut, sondern das geistliche Leben rauben wollen«; denn »wer den Glauben nimmt, stiehlt das Leben, da der Gerechte seines Glaubens lebt«. Nur hat er nicht von Anfang an zu diesem Aeussersten getrieben, bis er die andern Mittel erschöpft sah. Es ist eine Stufenreihe solcher Wege, auf die er dringt und die er einschlägt. Zunächst kirchliche Lehr- und Strafmittel, das »geistliche Schwert« bis zu Bann und Interdikt. Dazu war aber nothwendig, dass die Landesgeistlichkeit selbst zu beidem, zum Lehren und zum Strafen, entschieden, dass sie selbst im katholischen Glauben gefestiget war. Darum mahnte I. die Bischöfe auf's eifrigste zu Festigkeit, zu erneuerter Glaubensthätigkeit, zu lebendiger Predigt, zu energischem Einschreiten. Er sandte aber zugleich ausserordentliche Legaten in das Land, Mönche, »in welchen die Hierarchie immer ihre treuesten, eifrigsten und thätigsten Organe gefunden hat«, und er bediente sich dazu vornehmlich der Cisterzienser, welche am höchsten unter allen Mönchen in seiner Achtung standen. Sie sollten den Klerus in seiner Arbeit nicht bloss unterstützen, gleichsam seine Hülfsprediger sein, sondern das Bekehrungsgeschäft ganz besonders betreiben; sie waren zugleich mit der Vollmacht ausgerüstet, unabhängig von dem Landes-Episkopat, das sich als unzureichendes Werkzeug für diese päpstlichen Bekehrungspläne erwies, gegen alle der Ketzerei angeschuldigten Personen zu verfahren, und Bann und Interdikt auszusprechen; Bischöfe und Herren waren zu willigster Dienstleistung gegen sie aufgefordert. Zu den geistlichen Waffen sollte sich aber das »materielle Schwert« gesellen, das nicht umsonst die Obrigkeit zur Strafe der Uebelthäter trage, »auf dass die, so die geistliche Zucht nicht zurückführe, den weltlichen Arm fühlen«, sei's, dass sie dadurch zu besserer Erkenntniss gebracht, oder, wenn nicht, doch in ihrem Verderben, das sie als Strafe zu tragen haben, für die Andern unschädlich gemacht werden. Wir kennen bereits diese weltlichen Strafen der Ketzerischen, so unter Bann und Interdikt stehen: Verlust der bürgerlichen Ehren, Ausschliessung von aller bürgerlichen Gemeinschaft,

Einziehung ihrer Güter, Vertreibung ihrer Personen aus dem Lande; noch härtere Strafe, im Falle sie bleiben oder zurückkehren sollten. Sollte aber die weltliche Obrigkeit, welche hierin die Vollstreckerin des Willens der Kirche ist, lässig sein, oder gar als ketzerisch und der Ketzerischen Helfer oder Gönner sich erzeigen, so fällt auch sie, wer sie sein mag, unter Bann und Interdikt, und hat ihre Herrschaft verwirkt. Und um diess zu vollziehen, wird das »Kreuz« gegen sie gepredigt, und den gegen sie Ziehenden und Helfenden werden alle Vergünstigungen der Kirche gewährt, wie den Kreuzfahrern nach Palästina; die eroberten ketzerischen Länder dieser ketzerischen Fürsten aber übergibt die Kirche den fremden katholischen Eroberern, »thut den Weinberg an andere Weingärtner aus«; — eine weltliche Aussicht, so lockend, als nur irgend eine, welche die Reformatoren des 16. Jahrhunderts den weltlichen Fürsten durch das Recht der Einziehung der geistlichen Güter sollen eröffnet haben, und die alle Gier entfesselte; aber »nicht ohne Geschick hatte der sazerdotalische Geist in der Sache der Ketzerei diese beiden Dinge — geistliche und weltliche Aussichten — in einander verschmolzen, damit sie sich gegenseitig stützen möchten«.

Die beiden Phasen, welche die Albigenser-Verfolgung zu Lebzeiten Innozenzens durchmachte, sind damit bereits gezeichnet. Die erste, von des Papstes Amtsantritt bis zur Ermordung Peters von Kastelnau (1208), trägt noch den Charakter vorwiegend kirchlicher Bekehrung und Thätigkeit. Wir treffen die Legaten Guy und Rainer, die 1198 gesandt wurden; im Jahre 1203 den heftigen Peter von Kastelnau und Raoul, lauter Cisterzienser, denen bald darauf der fürchterliche Arnold beigegeben wurde, der Abt von Cisterz, der das Haupt der Legation wurde, in welchem Fanatismus, Ländergier und Herrschsucht auf eine so unheimliche Weise, wie in Simon von Montfort, seinem weltlichen Nebenbuhler in dieser Blutarbeit, sich mischte. Diese Legaten, denen in Sachen der Ketzerei alle Gerichtsbarkeit anstatt der Bischöfe übertragen war, machten von ihren Vollmachten Gebrauch, setzten (1204) die Bischöfe von

Toulouse, Beziers, Viviers, Narbonne, mit und gegen ihren Willen, als zu lässig in ihrem Amte, ab; an ihre Stellen traten Andere, Energischere, z. B. nach Toulouse der Cisterzienser Abt Fulko aus Bordeaux, der vom fröhlichen, lebenslustigen, ja sittenlosen Troubadour, der er in frühern Jahren gewesen war, zum harten, schonungslosen, fanatischen Priester und Bischof wurde. Die Legaten bedrohten aber auch schon (1205) z. B. Toulouse, Raymund mit weltlichen Strafen, mit Konfiskation der Güter, mit Einschreiten anderer weltlicher Fürsten, die sie auffordern würden, herbeizukommen. Am meisten war es eben auf diesen Raymund VI., Grafen von Toulouse, abgesehen; geboren 1156, seit 1194 Landesfürst, nicht selbst ein Ketzer, aber ein Beschützer derselben, seiner zahlreichsten und besten Unterthanen; von der Geistlichkeit, die er nicht besonders respektirte, darob gehasst und als Ketzer geachtet und verschrieen, und um so mehr, als er von allen andern Herren weitaus der mächtigste war, mit dem, als dem Haupt und Stützpunkt der antikirchlichen Richtung, auch diese stünde und fiele. Der Graf leistete einen Eid, die Ketzer zu vertreiben; Toulouse, damals das Haupt aller Städte Südfrankreichs an Bildung, Einwohnerzahl, städtischer Selbstständigkeit, Unabhängigkeitssinn, Tapferkeit, aber auch unter allen Städten der Hauptsitz der antikirchlichen Richtung, — versprach Abschwörung der Ketzerei, Vertreibung der Schuldigen. Zunächst, um die Gefahr abzuwenden; aus besserer Ueberzeugung nicht. Mit Schmerz sahen daher die Legaten, dass ihre Arbeit wenig Fortschritte mache; überall hielt man ihnen das sittenlose Leben der Geistlichkeit entgegen; die Häretiker waren schwer zu fassen, noch schwerer zu belehren. Schon wollten sie überdrüssig ihr Amt aufgeben, als Diego, Bischof von Osma, und sein Subdiakonus, Dominikus von Guzmann (geb. 1170, † 1221) auf ihrer Rückreise von Rom ihnen die »apostolische« Art der Mission und nur diese anempfahlen, »um so den Mund der Boshaften zu stopfen«. Das war im J. 1206. Guzmann und Dominikus gingen mit dem eigenen Beispiele voran; und so zogen die Viere zu Fuss im Lande herum, predigend,

bekehrend, ganz wie wir es von Bernhard gelesen haben; derweil holte Arnold eine Masse Cisterzienser — 12 Aebte, 20 Mönche — als Gehülfen zu diesem Bekehrungsgeschäft. In die Jahre 1206 — 1208 fallen diese Bekehrungsreisen, die sich über einen grossen Theil von Languedoc erstreckten, und mehrere Religionsgespräche, darunter die bedeutendsten das zu Montréal (1207), das 14 Tage dauerte, und das zu Pamiers, dem Fulko, der Bischof von Toulouse, der ritterliche Graf von Foix und seine Gemahlin und zwei Schwestern (die den Häretikern anhingen) beiwohnten. Aber auch jetzt waren die Erfolge nicht gross. Einzelne wurden wohl bekehrt; auf die M a s s e wurde k e i n e Wirkung erzielt. Das Geschäft, so betrieben, schien wieder in's Stocken zu gerathen; einige der eifrigsten dieser Missionäre, Diego, Raoul, starben; andere kehrten in ihre Klöster zurück; nur Dominikus fuhr in seiner »stillen und geräuschlosen« Thätigkeit zu Prouille fort. Inzwischen war Peter von Kastelnau mit dem Grafen von Toulouse in Zerwürfniss gerathen und hatte ihn in Bann gethan. Eine Besprechung zu S. Gilles (1208) endete ohne Erfolg. Der Graf schied unter heftigen Drohungen. Des folgenden Tages, eben als er in der Frühe über die Rhone setzen wollte, wurde der Legat Peter von Unbekannten, die er zuvor gereizt, nach Anderen von einem Dienstmann des Grafen, ermordet. Raymund war weder Thäter, noch der Anstifter; aber die Mönche beschuldigten ihn offen dieses Mordes und berichteten so nach Rom. »Eine schreckliche Sache haben wir gehört, darüber die ganze Kirche zu trauern hat«, ruft I. aus in seinem Schreiben an die Erzbischöfe und Bischöfe Südfrankreichs. »Da war unser Sohn Peter, unermüdet in dem ihm anvertrauten Amte; gegen den hat der Teufel seinen Diener, den Grafen von Toulouse, aufgereizt, der seinen Hass gegen ihn nicht mehr zurückhalten konnte, da des Herrn Wort in seinem Munde nicht gebunden war«. Aber »vielleicht ist es gut, dass dieser Eine für diess ganze verkehrte Geschlecht sterben musste, damit es nicht ganz zu Grunde gehe. Vielleicht wird das vom Gift der ketzerischen Bosheit angesteckte Volk durch das Blut des Getödteten, das so laut zum Himmel schreit,

eher von seinem Irrthum zurückgerufen, als der Lebende es hätte zurückrufen können. Vielleicht ist er das Weizenkorn, das in die Erde fällt und stirbt und aus dem wieder Frucht hervorgeht!« Wenigstens die Losung zu einem der schrecklichsten Religionskriege ward dieser Mord.

Schon früher hatte I. dem von Peter gebannten Grafen, wofern er sich nicht füge, gedroht, er werde allen umliegenden Fürsten befehlen, gegen ihn, als einen Feind Christi und Verfolger der Kirche, aufzustehen und sein Land, das er »von der römischen Kirche habe«, ihm wegzunehmen; auch hatte er schon (1207) an den König von Frankreich, und die Grafen, Barone, Ritter und Gläubige Frankreichs, einen Aufruf zu einem Kreuzzuge gegen die Ketzer erlassen. Jetzt wurde dieser Aufruf zur Bekämpfung der Ketzerei, und noch viel dringender, wiederholt an den König, an die geistlichen und weltlichen Herren Frankreichs; zugleich wurden Alle, so dem Grafen, »der nach sichern Indizien Schuld an dem Tode des Gottesmannes ist«, auf irgend eine Weise verbunden sind, aus apostolischer Machtvollkommenheit ihres Eides entbunden und jedem Katholiken sollte es, unter Vorbehalt der Rechte des Oberlehensherrn, erlaubt sein, nicht bloss seine Person zu verfolgen, sondern auch sein Land einzunehmen und im Besitz zu behalten.

Damit beginnt die zweite Phase: die eigentliche Kreuzzugsperiode. Viele französische Grafen und Herren nahmen das Kreuz, das sie zum Unterschiede von den Kreuzfahrern nach dem h. Lande vornen an der Brust trugen. Der Hauptanführer war Simon von Montfort, geboren um 1150. Raymund erschreckt suchte und erhielt unter den demüthigsten Bedingungen Frieden in der Kirche zu S. Gilles (1209). Bis zum Gürtel entblösst, einen Strick um den Hals, — wie es 20 Jahre später auch seinem Sohne geschah — ward er vom päpstlichen Legaten (Milo) unter Ruthenstreichen in die Kirche geführt, wo ihm die Absolution ertheilt wurde. Er selbst liess sich sogar das Kreuz aufheften. Er war aber nur aufgespart, und nur um die südfranzösischen Grafen zu trennen, und einen nach

dem andern desto gewisser zu treffen und zu verderben, hatte man sich mit ihm versöhnt. Die Versöhnungsbedingungen waren solcher Art, dass der Legat Milo selbst dem Papste schrieb, man habe den Grafen nun völlig in der Gewalt; würde er sie nicht in nächster Zeit alle erfüllen, so sei es ein Leichtes, ihn völlig aus dem Lande zu vertreiben, »das er so lange durch sein schändliches Leben befleckte«. Der Papst möge ihn daher nur nicht dieser Bedingungen entlasten, da jetzt Alles — es war nach der Eroberung von Beziers und der Einnahme von Carcassone geschrieben — in bestem Zuge wäre. Die Bahn dieser hinterlistigen Politik hatte I. selbst eingeschlagen. Er hatte seinen Legaten zuvor geschrieben und es ihnen als die ächte Klugheit empfohlen, »nicht sofort mit dem Grafen zu beginnen, sondern ihn durch falsche Vorspiegelungen klug hinzuhalten; so können die Andern, seiner thätigen Hülfe beraubt, um so leichter niedergeworfen werden; und er selbst, wenn er ihre Niederlage sähe, werde dann vielleicht in sich gehen, oder wenn er in der Bosheit beharre, könne gegen den Alleinstehenden und Verlassenen um so leichter vorgegangen werden«. Das sei eine Klugheitsregel, eine apostolische, und I. beruft sich auf Paulus 2 Kor. 12, 16, wo, was von manchen Korinthern dem Apostel vorgeworfen wurde, er habe sie ränkevoll mit Hinterlist gefangen, das I. als einen Ausspruch des Apostels zur Befolgung und Nacheiferung darstellt.

Inzwischen hatte sich ein gewaltiges Kreuzheer versammelt (100,000?), den wüthenden Arnold als päpstlichen Legaten an der Spitze. Siegreich die Rhone herab zog es gegen die Besitzungen des nun vereinzelt stehenden Grafen von Beziers, der umsonst Frieden suchte; man wollte so grosse Rüstungen nicht vergeblich unternommen haben. Beziers wurde mit stürmender Hand genommen und ein schreckliches Blutbad angerichtet. Allein in der Kirche der h. Magdalena wurden 7000 getödtet. »Die Unseren, berichteten die Legaten an den Papst, schonten nicht Weihe, Geschlecht, Alter; beinahe 20,000 Menschen kamen durch die Schärfe des Schwertes um, und die ganze Stadt wurde

geplündert und angezündet. So hat die göttliche Rache wunderbar gegen die Ketzer gewüthet!« Schrecken kam über das Land; mehr als 100 Burgen fielen in die Hände der Kreuzfahrer; auch Carcassone, die andere Hauptstadt des Grafen; Raymund Roger, der Vizegraf selbst, hinterlistig gefangen, starb im Gefängniss, 24 Jahre alt, nicht ohne Verdacht, dass er gewaltsam seines Lebens beraubt worden sei. Die eroberte Grafschaft wurde, da Andere, der Herzog von Burgund, die Grafen von Nevers und S. Paul, zu ehrenhaft waren, den Raub anzunehmen, dem Grafen Simon von Montfort-Leicester, der nicht sehr begütert war, von den Legaten übergeben, und der Papst bestätigte ihm gegen eine Abgabe von drei Denare jährlich für jeden Herd an die römische Kirche, die Simon freiwillig versprochen, den erblichen Besitz des eroberten und noch zu erobernden Gebiets. Die Details der folgenden Jahre gehören nicht hieher. Es genügt zu wissen, dass Arnold und Simon auch ihren lange verhaltenen Groll gegen den aufgesparten Raymund von Toulouse, als der nicht alle eingegangenen Bedingungen erfüllt habe, endlich zum Ausbruch brachten. Umsonst hatte sich der Graf von Toulouse an Otto in Deutschland, an Philipp August, seinen Oberlehensherrn, gewandt; umsonst hatte er auf dem Konzil zu S. Gilles vor dem päpstlichen Legaten, als er alle Hoffnung vereitelt sah, geweint; und »wären es Wasserfluthen, sie würden nie zu mir hinaufsteigen«, sagte Meister Thedisius; umsonst hatte er sich zu allen nur einigermassen billigen Bedingungen anerboten. Der Legat stellte (1211) auf dem Konzil zu Arles solche harte und schmähliche Forderungen, dass vorauszusehen war, der Graf werde sie nicht eingehen; das Konzil schleuderte daher den Bann gegen ihn und erklärte ihn aller seiner Besitzungen für verlustig. Innozenz, der noch im Jahr 1210 ihn in Rom freundlich aufgenommen und auch in versöhnlichem Geiste an seine Legaten geschrieben hatte, bestätigte den Spruch seiner Subalternen, die, wie so oft in ähnlichen Fällen, von ihren blinden Leidenschaften und ihren selbstsüchtigen Interessen hingerissen unbarmherziger waren als ihr »Chef«, dem sie nicht gestatteten, auf dem

Wege des Blutes, den er einmal betreten, Halt zu machen. So entbrannte denn der Krieg gegen den Grafen. Verzweiflungsvoll focht dieser gegen die immer neu, meist von Norden her, ankommenden Schaaren der Kreuzfahrer, welche die Mönche zusammenpredigten, mit ihm die Grafen von Foix und von Comminges. Das Glück wandte sich bald dahin, bald dorthin. Noch einmal wollte I., der, je nachdem auf ihn eingewirkt und an ihn berichtet wurde, schwankte, dem Hasse seiner Legaten, der Ländergier Simons, Einhalt thun. »Der Graf, schrieb er (1213) an Arnold, der jetzt zum Erzbischof von Narbonne befördert worden war und zugleich Besitz von dem Herzogthum Narbonne genommen hatte (worüber er später mit Simon bitter zerfiel und diesen sogar exkommunizirte), der Graf ist noch nicht wegen der Ketzerei oder der Ermordung Peter's — und doch hatte er ihn früher desselben offen beschuldigt — verurtheilt, obwol er allerdings in beiden Stücken sehr verdächtig ist; wir sehen daher nicht ein, wie wir einem Andern (Simon) sein Land, das ihm und seinen Erben noch nicht abgesprochen ist, geben könnten«. Aehnlich schrieb er an den Bischof von Riez und Meister Thedise. »Sie sollen reine und volle Wahrheit ihm schreiben und in der Ausrichtung seiner Befehle nicht mehr so nachlässig und gleichgültig« sein, wie man ihnen bis jetzt vorwerfe. Fast noch schärfer schrieb er im gleichen Jahre 1213 auf Klagen Peters von Aragonien an seine Legaten, an Simon, an Arnold. Er höre, sie hätten auch auf Landschaften ihre »gierigen« Hände ausgestreckt, die nicht ketzerisch seien, und an die sie kein Recht haben; sie hätten den Grafen von Toulouse zur Genugthuung und Reinigung nicht zugelassen, obwol er sie anerboten und gesucht; es sei nun Zeit, dass man, da diess Geschäft des Glaubens einen ziemlich günstigen Fortgang gehabt, wieder auf einen andern Feind — die Ungläubigen — das Hauptaugenmerk richte. Sie sollen auf einem Konzil das Alles wol prüfen und ihm ihre Willensmeinung zur Entscheidung mittheilen. — Was war aber von diesem Konzil zu erwarten, wo nur Männer sassen, deren sämmtliche geistliche und weltliche Interessen gegen Raymund sprachen? Man er-

wiederte dem Papst, Raymund sei wegen seiner vielen Vergehen zur Reinigung (in den beiden Hauptanklagen: Häresie und Mord) gar nicht zuzulassen, und ebenso wenig eine Restitution seines Sohnes in die Herrschaft, welche König Peter befürwortet hatte, sonst würde der letzte Betrug noch ärger als der erste. Auf diess ward I. umgestimmt, so wenig entschiedener Ernst war es ihm, seinen Werkzeugen Einhalt zu thun; er bedrohte sogar den aragonischen König, er solle »die Vollendung des Glaubenswerkes« nicht hindern. So kam es dann wieder zu der Entscheidung durch die Waffen. In der unglücklichen Schlacht bei Müret (1213), in der Peter fiel, der, als seine Vermittlung für seine Schwäger fehlgeschlagen, mit den Waffen sie hatte vertheidigen wollen, sank die letzte Hoffnung der verbündeten Grafen. Ihre unbedingte Unterwerfung unter die Befehle des neuen Legaten, des Kardinals Peter, und ihre Aussöhnung mit der Kirche erleichterte und vollendete nur die Eroberung ihrer Länder durch Simon (1214), dem auf dem Konzil zu Montpellier (1215) vorläufig, dann auf dem Laterankonzil zu Rom, doch nicht ohne Widerspruch eines Theils, der Besitz definitiv zuerkannt wurde. »Weil die neue Pflanzung begossen werden muss, so haben wir auf den Rath des h. Konzils beschlossen, dass der Graf Raymund von Toulouse von der Herrschaft seines Landes für immer ausgeschlossen werde und ausserhalb desselben an einem schicklichen Orte sich aufhalte, um rechte Busse zu thun. Als Unterhalt bezieht er jährlich 400 Mark aus den Einkünften des Landes; seine Gemahlin behält ihre Mitgift. Das ganze Gebiet aber, das die Kreuzfahrer von den Ketzern, ihren Anhängern und Gönnern erobert haben, soll nebst Montauban und Toulouse dem Grafen von Montfort, der mehr als die Uebrigen in diesem Geschäfte gearbeitet, überlassen werden. Das übrige Land, das nicht erobert worden (in der Provence), soll nach dem Befehle der Kirche durch taugliche Männer bis zur Volljährigkeit des jungen Grafen verwaltet werden, wenn dieser sich des Erbarmens der Kirche würdig zeigt«.

So verfügte die Kirche (welche in den Bischöfen war), erst zu Montpellier, dann zu Rom über die Länder, »als gäbe es gar kein anderes Recht in der Welt, als habe in der Bestellung der weltlichen Macht Niemand einzusprechen als sie«.

Mit welchem Fanatismus aber in diesem Kriege, der ein doppelter Krieg war, ein Religionskrieg und ein Nationalkrieg, gewüthet wurde, ist nicht zu sagen; Tausende und abermals Tausende, mit den Ketzern auch viele Katholische, sind zu Grunde gegangen: Greise, Männer, Weiber, Jungfrauen, Kinder sind zu Hunderten verstümmelt, gehängt, verbrannt worden. Nur Ein Beispiel. Als Lavaur erobert worden, wurde die Herrin, Giralda, in einen Brunnen geworfen, ihr Bruder Aymeri an einen Galgen gehängt, vierhundert der Ketzer aber liess Simon »unter ungeheurer Freude des Heeres« verbrennen. Und so kam es oft vor.

Wir lesen in keinem Briefe I's., dass er diese Gräuel hätte beseitigen oder mässigen wollen; aber doch scheint, dass er fühlte, wie der Strom selbst ihm zu mächtig geworden sei. Nicht unfreundlich wenigstens nahm er den alten und jungen Grafen Raymund auf dem Laterankonzil, an das sie sich, um den Spruch gegen sie abzuwenden, persönlich gewandt, auf und vertröstete sie auf bessere Zeiten. Es müssen ihm doch leise Gewissensskrupel aufgestiegen sein über die Art, wie in diesem Südfrankreich verfahren, wie die Religion politisch ausgebeutet wurde.

»Schon längst ist das rothe Pferd, von dem Johannes in der Apokalypse spricht, in die Provence (südl. Frankreich) und die umliegenden Gegenden ausgegangen, und der darauf sass, hat den Frieden von der Erde genommen, dass sich ihre Einwohner gegenseitig tödteten und das Land beinahe verwüstet wurde.... Wir aber, denen die allgemeine Sorge für Alle zusteht, als wir hörten, dass die Hirten des Landes schlafen, sandten in jene Gegenden Boten des Friedens und des Glaubens.... Aber weil sie in dem Worte Gottes kämpfend mit den Thieren nicht vorwärts schritten, so liessen wir über den verfinsterten Berg ein Zeichen erheben und riefen gegen sie die Starken und Heiligen des

Herrn. Und diese zogen in ihr Gebiet und zertraten den Stolz der Chaldäer, und rotteten die Ketzer zum grössten Theile aus und vertrieben sie und setzten katholische Männer an ihre Statt«. In diesen Worten hat I. die verschiedenen Phasen dieses Albigenserkampfes und zugleich seiner eigenen Thätigkeit in seiner allegorisch bilderreichen Sprache dargestellt. Er hatte aber, scheint es, doch noch eine andere Methode im Auge gehabt, die Ketzer, wenigstens die Waldenser, »zum Schafstalle Petri zurückzuführen«, vielleicht die angemessenste von allen. Wir lesen von einem Durand von Huesca (und Anderen), welcher, früher Waldenser, seit dem Religionsgespräch zu Pamiers zur katholischen Kirche sich wieder gewandt hatte. Diese trugen die Armuth, die Demuth, die Bibelkenntniss, die Volksunterweisung aus ihrer »waldensischen Ketzerei« in die Kirche hinüber, in der sie (Vorläufer des Franziskus), nachdem sie dem Papste ein Glaubensbekenntniss abgelegt hatten, einen freien Verein bildeten, die Einen mit Handarbeit, die Andern, die wissenschaftlichern, mit Unterrichten, Ermahnen, Bekehren (der Sektirer) beschäftigt. Sie erhielten den Namen: »katholische Arme«. Durch diese hoffte I. auf »die Armen von Lyon« zu wirken. Er schützte sie gegen Anfeindungen von Bischöfen, die sie anklagten, sie wären noch immer halbe Waldenser, hätten waldensische Ketzereien, entfremdeten sich dem Besuche des öffentlichen Gottesdienstes, nähmen in ihren Verein Mönche auf, die ihr Kloster verliessen. I. meinte, man müsse sie tragen und schonen, wenn sie auch von ihren alten Meinungen und Gewohnheiten noch nicht ganz und auf einmal abstünden, wofern es nur »im Wesen der Wahrheit« mit ihnen recht stünde. Er liess ihnen auch manche Eigenthümlichkeiten, z. B. Enthebung vom Kriegsdienste gegen Christen, von Eidleistungen bei Prozessen, so weit es ohne Anderer Nachtheil und Aergerniss und mit Bewilligung der weltlichen Obrigkeit geschehen könne. Wir lesen aber bald nichts mehr von diesem Vereine; er soll sich aufgelöst haben. Er kam, scheint es, zu spät.

Nach dem lateranischen Konzil beginnt die dritte

Phase in diesen albigensischen Kriegen, die I. nicht mehr erlebte. Kaum waren nämlich die Raymund's zurückgekehrt, als sie vom Marquisat der Provence aus, auf das Simon trotz der Schlüsse der Lateransynode auch seine Hände ausstreckte, verzweifelte Anstrengungen machten, ihre Erblande wieder zu erobern. Zu ihnen stand mit bewundernswürdiger Thätigkeit für Nationalität, Freiheit und angestammtes Fürstenhaus kämpfend ihr Volk, während Simon von dem Beistande bewaffneter Kreuzfahrer sich immer mehr verlassen und auf Soldtruppen beschränkt sah, denn der Kampf hatte nach und nach seinen religiösen Charakter ganz verloren und sich in einen politischen, einen Eroberungskrieg, umgewandelt. Simon selbst fiel (1217) vor Toulouse, unstreitig ein tapferer, kriegserfahrner Herr, ein gehorsamer Sohn seiner Kirche, aber fanatisch, unbeugsam, grausam und so ehr- und ländersüchtig, dass er selbst die Befehle der Kirche, ja die kirchlichen Gesetze, wenn sie mit seinen Interessen in Konflikt kamen, nicht mehr respektirte. Er besetzte z. B. die Grafschaft Foix, die unter päpstlichen Kommissarien stand, trotz aller Protestation der letztern; er verheirathete, um seine Besitzungen zu vergrössern, seinen zweiten Sohn Gui mit Petronille von Comminges, Erbin der Grafschaft Bigorre, obwol deren Mann noch lebte. Seine Eroberungen sollten aber nicht auf seinem Hause bleiben. Sein Sohn Amauri, obwol der Papst Allem für ihn aufbot, wurde von den Raymunds und den Grafen von Foix und Comminges mehr und mehr in die Enge getrieben, so dass er sich auf Erhaltung einiger Plätze beschränkt sah. Zwar starb im Jahr 1222 der ältere Raymund, der nur zu spät von seiner wankelmüthigen Politik zu konsequent-energischem Handeln sich aufgerafft hatte; aber sein Sohn setzte den Kampf mit gleicher Kraft und mit Erfolg fort, so dass er fast sein ganzes natürliches Erbe wieder eroberte. Amauri musste (1224) einen Waffenstillstand unter harten Bedingungen mit den verbündeten Grafen abschliessen, ging nach Paris und trat dort die Eroberungen seines Vaters im südlichen Frankreich an Ludwig VIII. ab, wie er das auch schon früher Philipp anerboten hatte. So

erhob sich eine dritte Macht, »welche die Besitzungen des Räubers und des Beraubten mit ihrem Gebiete vereinigte«; zwar war diese Uebereinkunft von Seite des Königs wie des Grafen eine bedingte und erlitt in ihrer Vollziehung noch einigen Aufschub; denn Raymund, der sich gegen Honorius III. zu Allem erbot (1124), was nur von einem katholischen Fürsten zu verlangen war, schien freundlichen Eingang zu finden. Es schien nur; der Hass, besonders der französischen Bischöfe, gegen das Raymundische Haus ruhte nicht. Entweder ganz zertreten wie den Grafen von Beziers wollte man es, oder wenn diess nicht möglich, doch seine Macht so brechen, dass es zum gefügigen Werkzeug der Kirche würde. Und so geschah es auch. Ludwig VIII. ward vom Legaten feierlich zum Kreuzzug gegen Raymund und zur Besitznahme der ihm von den Montforts cessionirten Länder aufgefordert und mit allen geistlichen und weltlichen Waffen unterstützt. Im Jahr 1226 überzog der König das Land, das zur Einheit und Vergrösserung der Monarchie so Bedeutendes beitragen sollte. Zwar unterbrach der Tod im selben Jahre seinen Siegeszug und lähmte die Unternehmung; doch wurde der Kampf von beiden Seiten fortgesetzt, bis Raymund des beständigen Streites müde und von dem grössten Theile seiner Anhänger verlassen, sich zu den Friedensvorschlägen verstand, die der Legat ihm machen liess. Zu Paris im Jahr 1229 wurde dieser Frieden geschlossen, der, ausser dem Versprechen unbedingten Gehorsams gegen die Kirche, besonders in ihren Anordnungen gegen die Ketzer, Restitution aller Kirchengüter, Entschädigung u. s. w, in politischer Beziehung Raymund zwei Drittheile seines Fürstenthums, alle Länder südwärts vom Bisthum Toulouse und dem Tarn bis zur Rhone kostete, die jetzt schon an Frankreich kamen, und die Vereinigung des Restes mit diesem Reiche durch eine Verheirathung der Erbtochter Raymunds an des Königs Bruder Alfons vorbereitete. Das war das politische Resultat dieses 20jährigen Albigenserkrieges: ein Triumph der »Franken« über die »Provençalen«, des nördlichen Frankreichs über das südliche, die sich bis jetzt fremd und feindlich gegen-

über gestanden; der Monarchie und monarchischen Einheit über die Lebensherrlichkeiten. Aber auch das ganze Leben in Südfrankreich, wie es bis jetzt war, ist in Folge dieser Kreuzkriege vergangen und hat eine andere Gestalt empfangen.

In kirchlicher Beziehung war zugleich mit der Katholisirung dieser Länderstriche das fürchterliche Resultat die Inquisition, welche kam, als die Kreuzzüge gingen. Um nämlich den Rest der Ketzerei zu vertilgen, um jede Stimme gegen die Kirche, berechtigte wie unberechtigte, sofort schweigsam zu machen, um nie mehr einer solchen Gefahr ausgesetzt zu sein, so drohend, so gefährlich, wie sie am Anfange des 13. Jahrh. dagestanden, wohl auch um die politischen Machthaber zu überwachen, wurde auf einem unter Vorsitz des päpstlichen Legaten im Jahr 1229, nach geschlossenem Frieden, gehaltenen Konzil zu Toulouse auf Grund der vom 4. Laterankonzil ausgesprochenen Verfügungen ein ständisches Inquisitionsgericht zu systematischer Verfolgung und Vertilgung der Ketzerei angeordnet; zuerst durch das Mittel der bischöflichen Sendgerichte, denen diess als Hauptgeschäft zugewiesen ward; dann im Jahr 1232 von Gregor IX. durch die Prediger des Dominikanerordens, die mit jenem Eifer, dem Muth und der Rücksichtslosigkeit einer jugendlichen Stiftung, die man der Geistlichkeit der betreffenden Diözesen allerdings nicht zutrauen durfte, sich dem Geschäft unterzogen, dessen Untersuchungsverfahren wie Strafen gleich sehr barbarisch waren. Raymund selbst, anfangs mit Widerstreben, dann aus politischen Gründen, gab sich zu ihrem Werkzeug her, und hat vor seinem Ende 1249 auf einmal 80 Ketzer verbrennen lassen. Umsonst erhob sich das Volk gegen die immer schärfer werdenden Bestimmungen dieser Inquisition und vertrieb aus verschiedenen Orten, Toulouse, Narbonne, Alby die Inquisitoren. Unter heftigen Zuckungen sind diese Albigenser untergegangen; auch in andern Ländern. Und auch grosse Fürsten sind erschreckt worden und haben sich gegen die Ketzer brauchen lassen, und harte Gesetze gegeben; selbst

ein Friedrich II. Einen solchen furchtbaren Klang erhielt diess Wort »Ketzer«.

Zu diesem Allem hat vornehmlich I. den Impuls gegeben. Einmal zu jenen Gewaltmassregeln, durch die die Ketzer in Masse vertilgt wurden; dann, als der Schrecken durch die Seelen der Menschen gefahren, zu jenen durch das Laterankonzil geordneten Glaubens-Tribunalen. Man ist nur auf dem von ihm eingeschlagenen Wege weiter geschritten.

Einen Zweck hat I. theilweise erreicht. Er hat die katharischen Elemente ausgeschieden oder vielmehr zu ihrer Austilgung den Grund gelegt, und Viele, die das Leben noch gerettet »aus dem ungeheuren Sturme«, mochten erschreckt zurückgetreten sein. Doch finden sich Katharer an verschiedenen Orten und zahlreich noch tief in's 13. Jahrhundert hinein, abgesehen davon, dass andere Sekten noch aufkamen, denn das Bedürfniss des Geistes liess sich nicht geradezu ersticken. Aber dieser gebrochene Katharismus selbst war doch nur die eine der Protestationen, von denen die Kirche um diese Zeit erfasst war; offenbar die dem abendländischen und evangelischen Geiste gleich sehr fremdartige, die wol am Ende von selbst dem evangelischen Geiste der Kirche hätte weichen müssen, wenn dieser seine Bahn gewonnen hätte. Dagegen hat I., wie er nur diesen Triumph und nur auf diesem gewaltsamen Wege des Blutes erreicht hat, seinen Zweck selbst auch nur halbwegs erreicht: denn die mehr evangelische, die biblische Protestation hat er nicht vertilgen können; sie ist nie vertilgt worden, sondern (in den Waldensern) geblieben, hat »als das reinste Erzeugniss der Reaktion des christlichen Bewusstseins gegen das kirchlich-theokratische System des Mittelalters« jene andern Erscheinungen überlebt, und unter allen Verfolgungen durch die nachfolgenden Jahrhunderte sich fortgepflanzt.

Dasselbe Konzil zu Toulouse, welches (1229) das ständische Inquisitionsgericht ins Leben rief, verbot deshalb zugleich Laien den Besitz von Bibeln, besonders von in die Volkssprache übersetzten Bibeln.

So weit ist I. nicht gegangen. Aber wenn er sich entscheiden sollte zwischen seiner Kirche und zwischen antikirchlicher Laien-Bibelkenntniss und Laien-Erbauung, so war er bald entschieden: er hat desshalb auch den Gebrauch der Bibel von Laien und nach Uebersetzungen, deren Verfasser unbekannt, noch mehr aber die privaten, von der Kirche sich separirenden Erbauungsstunden (Konventikel) nicht anerkennen können. Wir sehen diess aus seinem bekannten Schreiben »an alle Gläubigen in der Stadt und dem Sprengel Metz«, das uns zugleich von den unter dem dortigen Volke vom südlichen Frankreich her verbreiteten Bibelübersetzungen, von dem dadurch angeregten Bibeleifer und von den biblischen Erbauungsstunden, in denen die Leute mehr Nahrung fanden als bei ihren »unwissenden Priestern«, Kunde gibt. »Es hat uns, schreibt I., der Bischof von Metz mitgetheilt, dass sowol in der Stadt als auf der Landschaft eine nicht geringe Zahl Männer und Weiber, gezogen gewissermassen von einem Verlangen nach der Schrift, die Evangelien, die Briefe Pauli, den Psalter, Hiob und mehrere andere Bücher sich haben in ihre Volkssprache übersetzen lassen; und so eifrig — möchte es nur auch mit Einsicht sein! — auf diese Uebersetzung sind, dass sie in geheimen Zusammenkünften, Männer und Weiber, unter sich darüber sich einlassen und sich gegenseitig zu predigen sich herausnehmen. Sie verachten auch Solche, welche sich nicht damit abgeben, und haben keine Gemeinschaft mit ihnen. Als einige der Pfarrgeistlichen sie darüber hatten zu Rede stellen wollen, so widerstanden sie ihnen ins Angesicht und unternahmen es, aus der Schrift Gründe dafür anzuführen, dass man ihnen diess nicht verwehren dürfe. Einige auch aus ihnen sehen mit Stolz auf die Einfalt ihrer Priester herab, und wenn ihnen durch dieselben das Wort des Heils vorgehalten wird, so munkeln sie im Stillen, das hätten sie besser in ihren Schriften, und sie könnten das besser auslegen. Wenn nun auch das Verlangen, die h. Schriften zu verstehen, und ihnen gemäss der Eifer, sich gegenseitig zu ermahnen, nicht zu tadeln ist, sondern vielmehr zu empfehlen,

so sind solche darin offenbar zu tadeln, dass sie ihre geheimen Konventikel halten, sich das Predigtamt anmassen, die Einfalt der Priester verspotten, und den Umgang mit Denen verachten, die sich mit Solchem nicht abgeben. Denn Gott, das wahre Licht, das jeden Menschen, der in diese Welt kommt, erleuchtet, hasst so sehr die Werke der Finsterniss, dass er seinen Aposteln, wie er im Begriff war sie in alle Welt hinauszusenden, um zu predigen das Evangelium aller Kreatur, offen sagte: was ich euch sage in Finsterniss, das redet im Lichte, was ihr ins Ohr hinein höret, das prediget auf den Dächern (Matth. 10, 27), damit klar anzeigend, dass die evangelische Predigt nicht in verborgenen Konventikeln, wie die Häretiker es thun, sondern in den Kirchen nach der katholischen Weise zu halten ist.... Der Herr selbst hat den Hohepriestern geantwortet: ich habe offen gelehrt im Tempel und in den Synagogen.... Ausserdem sind die Glaubenslehren und Geheimnisse nicht Allen da, dort auseinander zu setzen, da sie nicht von Allen da und dort verstanden werden können, sondern nur von denen, welche die Fähigkeit dazu haben. Wesswegen auch der Apostel zu den Schlichtern sagte: gleichsam als Kindern in Christo habe ich euch Milch gegeben, denn die feste Speise ist für die Erwachsenen.... Denn so beschaffen ist die Tiefe der göttlichen Schrift, dass nicht bloss die Einfältigen und Ungelehrten, sondern auch die Klugen und Gelehrten nicht stark genug sind, ihren Sinn zu ergründen.... Wesswegen mit Recht ehemals im göttlichen Gesetze bestimmt war, dass das Thier, das den Berg betritt, gesteiniget werde; damit nämlich nicht Einfältige und Ungelehrte sich herausnehmen, an die Höhe der h. Schrift zu rühren oder sie gar Andern zu predigen. Denn es stehet geschrieben: strebe nicht nach hohen Dingen.... Denn wie mancherlei Glieder des Körpers sind, nicht alle Glieder aber haben dieselbe Verrichtung, so sind viele Stände in der Kirche, aber nicht alle haben dasselbe Amt, wie das der Apostel selbst sagt. Da nun der Stand der Gotteslehrer ein so vorzüglicher in der Kirche ist, so soll nicht Jeder ohne Unterschied sich das Predigtamt anmassen; denn wie sollen sie nach dem

Apostel predigen, wenn sie nicht gesandt sind? Entgegnete man aber, solche werden unsichtbar von Gott gesandt, wenn sie auch nicht sichtbar von den Menschen gesandt würden, da ja auch die unsichtbare Sendung viel würdiger als die sichtbare sei, die göttliche viel besser als die menschliche, so ist hierauf zu erwiedern, es genüge, sofern jene innere Mission eine verborgene ist, nicht an der blossen Behauptung der göttlichen Sendung, da das jeder Häretiker versichere, sondern man müsse sie durch Wunder oder ein besonderes Schriftzeugniss darthun.« Möge aber auch die Wissenschaft der Priester zum Lehramt noch so nothwendig sein, so habe man doch den schlichteren Priestern nichts von ihrer Ehre zu nehmen; weder die wissenschaftlich Gebildeten sollen diess thun, da in jenen das Priesteramt zu ehren sei, und noch weniger das Volk, zu dessen Zucht jene gesetzt seien. Sei Zurechtweisung oder Entfernung des Priesters nothwendig, so sei dafür der Bischof da, an den man sich zu wenden habe. — In einem besondern Schreiben werden Bischof und Kapitel von Metz gemahnt, doch behutsam zu verfahren, und nicht vor der Zeit der Erndte das Unkraut zusammenlesen zu wollen, damit nicht zugleich auch die gute Frucht mit ausgerissen werde, und aus den Einfältigen nicht Häretiker werden. Man solle moralisch auf diese Leute einzuwirken suchen, und sie abmahnen, dass sie einen fremden Beruf nicht an sich reissen. Im Besondern wünscht I. zu wissen, wer der Urheber der Uebersetzung sei, welche Absicht er damit gehabt, welchen Glauben die hätten, so die h. Schrift brauchen und auslegen; ob sie den apostolischen Stuhl und die katholische Kirche verehren. Dann erst, wenn er diess Alles wisse, könne er ein vollgültiges Urtheil und einen Entscheid geben.

Die Leute gehorchten aber dem Papste nicht, behielten ihre Bibeln bei, setzten ihre Erbauungsstunden fort und erklärten, man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen. Das Kirchensystem griff darum wieder zu seinen Gewaltmassregeln; wir lesen, dass Cisterzienser-Aebte, die im Jahr 1200 vom Papste gegen diese Waldenser, um ihre

Sache zu untersuchen, ausgesandt wurden, diese übersetzten Bibeln »verbrannten und die Sekte vertilgten« (zersprengten). —

Den grossen Schluss des Pontifikats des Papstes Innozenz bildet die (4.) Lateransynode im Jahr 1215, in welcher er die Repräsentanten der Christenheit um sich versammelte. Bald nach seiner Wahl schon hatte er sich vorgenommen, ein solches Konzil zu versammeln, dann vor dritthalb Jahren Einladungen ergehen lassen an die Fürsten der Christenheit und an die Patriarchen, Erzbischöfe, Bischöfe, Aebte, Prioren und Meister der ritterlichen Orden. Auf die Hauptgegenstände, die ihm am Herzen lagen, hatte er in den Einladungsschreiben hingewiesen: Förderung eines Kreuzzugs zur Befreiung des h. Grabes; Ausrottung der Ketzereien; Reformation der innern Zustände der Kirche. Im Nov. 1215 trafen die Mitglieder ein: die Gesandten fast aller christlichen Könige, über 800 Aebte und Prioren, 412 Bischöfe, 71 Primaten und Metropoliten, die Patriarchen von Alexandrien und Antiochien durch Abgeordnete, von Jerusalem und Konstantinopel (von letzterer Stadt zwei in streitiger Wahl) persönlich. Von ihnen umgeben erschien der Papst »als das Haupt der grossen christlichen Völkerfamilie«.

I. eröffnete das Konzil mit einer Rede (es findet sich noch eine zweite unter seinen Werken, vielleicht später gehalten) über die Worte Luk. 22, 15: »Mich hat herzlich verlanget, diess Osterlamm mit euch zu essen, ehe denn ich leide, d. h. ehe denn ich sterbe«. Man kann die Predigt ganz ein Muster seiner Predigtweise nennen, seiner Textbehandlung, die jedes Textwort premirt, erklärt, zum besondern Gegenstand eines Predigttheils macht, aber auch seiner bilderreichen, symbolisirenden, allegorisirenden, spielenden Darstellung. Schon desshalb theilen wir sie als Probe mit, sie eröffnet uns aber zugleich des Papstes Innerstes, seine Gedanken, die er mit dem Konzil hatte, und seine Aussichten.

Die Predigttheile (die er aber selbst nicht als solche bezeichnet) sind nach dem Texte diese: 1) »bevor ich

sterbe«; 2) »ich habe verlanget«; 3) »das Osterlamm«; 4) »mit euch zu essen«.

»Da Christus mir Leben ist, und Sterben Gewinn, so weigere ich mich nicht, wenn es von Gott so beschlossen ist, den Kelch des Leidens zu trinken, sei es, dass er mir für Vertheidigung des katholischen Glaubens oder für den Schutz des h. Landes oder für den Stand der kirchlichen Freiheit gereicht werde, obwol ich wünschte im Fleische zu bleiben, bis das angefangene Werk vollendet wäre. Doch nicht mein, sondern Gottes Wille geschehe!«

Uebergehend auf das Verlangen der Menschen, sagt er, es sei vielfach, doch lassen sich alle Begehren auf zweie zurückführen: auf ein geistliches und ein fleischliches. »Ich aber rufe den zum Zeugen, welcher der treue Zeuge im Himmel ist, dass ich nicht in fleischlichem, sondern in geistlichem Verlangen verlangt habe, diess Passah mit euch zu essen; nicht irdischen Vortheils oder zeitlichen Ruhmes wegen, sondern wegen der Reformation der gesammten Kirche, vornehmlich aber zur Befreiung des h. Landes, und um dieser beiden Stücke willen habe ich ganz besonders diess h. Konzil zusammenberufen.«

Frage man nun, was er denn für ein Passah mit ihnen essen wolle? Passah heisse »Uebergang«, und einen Uebergang wünsche er mit ihnen zu essen; jenes Passah nämlich, von dem man im 2ten Buch der Chronika (35. K.) und im 2ten Buch der Könige (23. K.) lese. »Da steht, dass im 18. Jahre der Regierung des Königs Josiä der Tempel hergestellt und das Passah gefeiert worden ist, wie es in Israel seit den Tagen der Richter und Könige nicht geschah. Möchte doch diese Geschichte ein Sinnbild der gegenwärtigen Zeit sein, dass in diesem 18. Jahre unseres Pontifikats der Tempel des Herrn, welcher die Kirche ist, wieder hergestellt und das Passah gefeiert werde, nämlich dieses feierliche Konzilium, durch welches ein Uebergang (Passah) geschehen soll vom Laster zur Tugend, wie es in Israel nie geschah seit den Tagen der Richter und Könige, d. h. seit den Zeiten der h. Väter und der katholischen Fürsten im christlichen Volk, das Gott im Glauben

schaut. Und ich hoffe fest zu demjenigen, der seinen Gläubigen verheisst: wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich in ihrer Mitte, dass er selbst mitten unter uns ist, um diess Passah zu feiern, die wir versammelt sind in dieser Basilika des Heilandes im Namen des Heilandes für das, was zum Heile dienet«.

Ein dreifaches aber sei das Passah, das er mit ihnen zu feiern wünsche: ein körperliches; ein geistiges; ein ewiges.

Ein körperliches; dass nämlich ein Uebergang geschehe zu einem Ort, zur Befreiung des armen Jerusalems. »Ueber diesen körperlichen Uebergang ruft zu uns kläglich Jerusalem in den Klageliedern durch Jeremias: Ihr Alle, die ihr vorübergehet, habet doch Acht und schauet, ob ein Schmerz sei, ähnlich wie mein Schmerz. So kommet doch herüber zu mir Alle, die ihr mich liebet, dass ihr mich von so grossem Elend befreit.... O welch' eine Schande, welch' eine Schmach, dass die Söhne der Magd, die elenden Hagarener, unsere Mutter, die Mutter aller Gläubigen, gefangen halten (Psalm 97), wo Gott unser König vor Jahrhunderten das Heil in der Mitte der Erde bewirkt hat. Was sollen wir nun da thun? Siehe ich übergebe mich euch ganz, meine geliebten Brüder, ich stelle mich ganz euerm Willen anheim, bereit, nach euerm Rathe, so ihr es für gut fändet, persönlicher Arbeit mich zu unterziehen, zu Königen und Fürsten, zu Völkern und Nationen zu gehen, ja auch noch darüber hinaus, ob ich's vermag, mit starker Stimme sie zu erwecken, auf dass sie sich erheben, um des Herrn Kampf zu kämpfen.... Doch was auch Andere thun mögen, wir Priester des Herrn sollen ganz besonders uns dieses Geschäftes annehmen, und mit Gut und Blut dem h. Lande zu Hülfe kommen.... Denn einst in ähnlichem Falle wirkte durch Priester der Herr die Rettung in Israel, als er durch die Makkabäer, doch wohl Priester, die Söhne des Mathathias, Jerusalem und den Tempel aus den Händen der Ungläubigen befreite«.

Aber nicht bloss einen körperlichen, auch einen geistigen Uebergang wünsche er mit ihnen zu essen, »einen

Uebergang von Zustand zu Zustand«, »für die Reformation der gesammten Kirche«. In Ezechiel (9, 2) sei die Rede von einem Manne, in Leinwand gehüllt, ein Schreibzeug an der Hüfte, zu dem der Herr sagte: »gehe durch die Stadt Jerusalem und zeichne ein Tau an die Stirne der Leute, so da seufzen und jammern über alle Gräuel, so darinnen geschehen«; und von sechs Männern, mit Todeswerkzeugen in der Hand, zu denen der Herr sprach: »gehet diesem nach und schlaget drein und erwürget Alle, auf denen ihr das Tau nicht findet; euer Auge soll Keines schonen; aber mit meinem Heiligthum fanget an«. Damit, sagt I., sei die Art der Reformation und seien die Organe derselben bezeichnet. »Der Mann mit dem linnenen Gewande soll der Sprecher (der Papst) sein, in Linnen gekleidet, das ist, durch ehrbare Sitten und gute Werke geschmückt; denn Linnen bezeichnet ihrer Weisse wegen Reinheit und Ehrbarkeit. Der treffliche und höchste Schreiber aber, der h. Geist, ist der Finger Gottes, durch den die Tafeln des Testaments geschrieben worden sind. Dieses Schreibers Gefäss ist die Gabe der Erkenntniss.... Und an den Lenden ist der Sitz des Verlangens.... Derjenige aber hat das Gefäss des Schreibers, der kraft der Gabe der Erkenntniss, die ihm vom h. Geiste gegeben ist, die fleischlichen Lüste im Zaum hält, auf dass Leben und Lehre im Einklang stehen». Dieser Mann »soll mitten durch die Stadt gehen und mit dem Tau, welches der letzte Buchstabe des hebräischen Alphabets ist, und die Form des Kreuzes darstellt, wie solches war, bevor Pilatus die Aufschrift über den gekreuzigten Herrn setzte, die Stirne der klagenden Männer bezeichnen. Dieses Zeichen aber trägt Jeder an der Stirne, der die Kraft des Kreuzes in seinen Werken zeigt«. Es soll also »der Papst, der über das Haus Israel als Wächter gesetzt ist, durch die gesammte Kirche gehen, welche ist die Stadt des grossen Königs, die Stadt, auf einem Berge gegründet, und soll das Verdienst der Einzelnen erforschen und prüfen, auf dass sie nicht gut bös und bös gut nennen, und nicht Finsterniss für Licht setzen und Licht für Finsterniss, auf dass sie die Seelen, die nicht sterben, nicht tödten, und die, so nicht leben, lebend

machen (heissen). Und um zwischen jenen und diesen zu scheiden, soll er die Einen mit Tau bezeichnen, diejenigen nämlich, welche seufzen und klagen über die Verwüstungen, die mitten in der Kirche geschehen«. Die sechs Männer aber mit Todeswerkzeugen jeder in der Hand, »sollet ihr sein, Männer der Tugenden, und das Todesgefäss, das ihr in euren Händen haben sollt, um die Ruchlosen zu vernichten, ist die päpstliche Autorität; jener Bogen des Psalmisten (Ps. 7, 13).... Euch ist also geboten: Gehet mitten durch die Stadt, ihm folgend, nämlich eurem obersten Priester, als Führer, Fürst und Meister, auf dass ihr durch Interdikt, Suspension, Exkommunikation und Absetzung, je nach Massgabe der Schuld, Jeden treffet, den ihr nicht mit dem Tau von dem bezeichnet findet, der schliesst, dass Niemand öffnen mag, und öffnet, dass Niemand zuschliessen mag.... So aber schlaget, dass ihr heilet, so tödtet, dass ihr lebendig machet, nach dem Beispiele dessen, der gesagt hat: ich will tödten und will lebendig machen, ich will verwunden und will heilen.... Und bei meinem Heiligthum, wie der Herr sagt, fanget an, denn es ist die Zeit, dass anfange das Gericht an dem Hause Gottes (1. Petr. 4, 17). Denn alle Verderbniss im Volke geht in ihrem Hauptgrunde vom Klerus aus.... Denn wie der Priester, so das Volk. Daher ist auch das Uebel unter dem Christenvolke gekommen. Der Glaube geht unter, die Religion wird entstellt, die Freiheit zunichte, die Gerechtigkeit zu Boden getreten, die Häretiker schiessen auf, die Schismatiker heben frech ihr Haupt empor, die Gottlosen wüthen, die Hagarener gewinnen die Oberhand«.

Aber auch einen ewigen Uebergang wünsche er mit ihnen zu essen, einen Uebergang von Leben zu Leben, zur Erlangung ewiger Herrlichkeit, dessen sich vornehmlich die Blutzeugen rühmen in den Worten (Ps. 66, 12): »wir sind durch Feuer und Wasser gegangen, aber du hast uns erquicket«.

Dieses Passah, schliesst I., wünsche er mit ihnen zu essen; es gebe ein verschiedenes Essen, ein leibliches; ein geistliches; ein Essen der Eucharistie und ein Essen der Herrlichkeit; jenes nach den Worten des Herrn: wer mich

isst, wird durch mich leben; dieses nach den Worten (Luk. 14, 15): »Selig ist, der das Brod isst im Reiche Gottes«. »In dieser letzten Art verlangt mich besonders mit euch diess Passah zu essen, so dass wir von der Arbeit zur Ruhe, vom Schmerz zur Freude, von der Trübsal zur Herrlichkeit, vom Tode zum Leben, vom Verweslichen zur Ewigkeit übergehen, durch unsern Herrn Jesum Christum, dem Ehre sei von Ewigkeit zu Ewigkeit« !

Man sieht, welche Gedanken der Papst mit dem Konzil hatte: es sollte eine Reformations-Epoche in der Kirche bilden, wie im A. Bunde die Zeit Josiä; man sieht auch, was ihm die Hauptsache war: der Uebergang von Stand zu Stand, besonders die Reinigung von der Häresie. Es ist, als glaubte er damit Eile zu haben, als hätte ihn eine Ahnung beschlichen, er würde bald abgerufen und dieses Konzil sei der Schlussakt seines Lebens. Und doch stand er noch in voller Gesundheit und männlicher Kraft.

Die öffentlichen Konzils-Sitzungen fanden in der Kirche des h. Johannes vom Lateran statt; in ihnen wurden die Beschlüsse gefasst, welche die Akten des Konzils mittheilen; in den geschlossenen die Vorberathungen und speziellen Verhandlungen gepflogen. In 72 Kapiteln liegen uns diese Hauptbeschlüsse, auf Geheiss Innozenzens selbst gesammelt und abgefasst, vor. Sie sind von hoher Wichtigkeit, theils schon an und für sich, z. B. die Beschlüsse gegen die Häretiker, theils zur Kenntniss der Kirche jener Zeit, theils zur Orientirung über das, was I. unter Reformation verstand, und wie er sie zu bewerkstelligen hoffte.

Das Erste, wesswegen I. das Konzil berufen, war die Kreuzfahrt. Er hoffte durch die Repräsentanten der Christenheit, als durch eben so viele Kanäle, seine Begeisterung in das occidentalische Volksleben überströmen und es auf's Neue zu einer gemeinsamen grossen Glaubensthat in Fluss bringen zu können. Ein allgemeiner Gottesfriede wurde (auf die Dauer von 4 Jahren) geheiliget, um alle Kräfte dem Morgenlande zuzuwenden. »Dawiderhandelnde sollten durch Bann gegen ihre Person, durch Interdikt gegen ihre Landschaften zur Haltung gezwungen werden;

wenn sie die geistliche Strafe nicht achten, so solle durch die Autorität der Kirche die weltliche Gewalt gegen sie, als Störer des Kreuzzugsgeschäftes, in's Feld geführt werden«. Bis zum 1. Brachmonat über's Jahr sollten die Kreuzfahrer, die zur See gehen wollen, in Brindisi oder Messana und in der Nachbarschaft sich einfinden, wo er selbst, der Papst, persönlich mit Gottes Hülfe dann gegenwärtig sein werde, »um das abziehende Heer mit seinem Rath und seiner Hülfe heilsam zu ordnen, und ihm den göttlichen und apostolischen Segen auf die Fahrt zu geben«. Gleichzeitig sollten die, welche zu Land ziehen wollen, aufbrechen; ein Legat werde ihnen mit Rath und Hülfe zur Seite stehen. Zu den Kosten des Zuges verspricht I. für sich 30,000 Pfd., ausser einem Schiffe für die Kreuzfahrer aus der Stadt Rom und der Umgegend. Die gesammte Geistlichkeit solle drei Jahre lang den 20. Theil ihrer Einkünfte, die Kardinäle den 10. Theil beisteuern; eben so viel will er selbst. Die übrigen zeitlichen und geistlichen Vergünstigungen, die uns schon bekannt, werden wiederholt. Die Kreuzzugsbulle selbst wurde am 14. Dezbr. erlassen.

Es war aber das alte Danaidenfass; es ist nichts zu Stande gekommen.

Eingreifender waren die Bestimmungen über die Ausrottung der Ketzereien; nicht gerade neu, denn Luzius III. hatte schon ganz ähnliche erlassen auf dem Konzil zu Verona im Jahr 1184; sie scheinen damals aber nicht zur Ausführung gekommen zu sein. An der Spitze der Beschlüsse finden wir von der Synode ein Glaubensbekenntniss, in welchem nur das von Bedeutung ist, dass darin die Transsubstantiationslehre die kirchliche Bestätigung erhielt. Wer »gegen diesen heiligen, orthodoxen, katholischen Glauben« sich erhebt, ist ein Ketzer; und sie Alle, welche Namen sie auch haben, werden verdammt; da ist nun das 3. Kapitel, welches das Verfahren gegen sie vorschreibt, das wichtigste, — die Mutter der Inquisition.

»Die der Ketzerei Verurtheilten sollen der weltlichen Gewalt und ihren Beamteten zur verdienten Bestrafung überantwortet werden, die Kleriker, nachdem sie zuvor

ihres Standes entsetzt sind; die Güter der Verurtheilten werden sofort von ihr in Beschlag genommen, wenn es Laien gewesen sind; wenn Geistliche, den Kirchen zugewiesen, von denen sie ihre Einkünfte bezogen«. Diess über das Verfahren gegen die Verurtheilten. »Die aber bloss als verdächtig erfunden und dafür bezeichnet worden sind, sollen, wofern sie nicht nach den Verdachtsgründen und ihrer persönlichen Beschaffenheit ihre eigene Unschuld durch angemessene Reinigung darthun, dem Anathema verfallen und bis zu vollständiger Genugthuung von Allen gemieden werden, so dass sie, wenn sie ein Jahr lang in der Exkommunikation verbleiben, alsdann als Häretiker verdammt werden«.

Bei diesem Verfahren war offenbar eine Hauptsache das Verhalten der weltlichen Gewalt. Wie, wenn sie sich nicht zum Schergen der geistlichen hergab? Der Paragraph enthält daher bedeutsame Winke und Drohungen für sie, die gleichsam nur die aus dem thatsächlichen Verfahren gegen die südfranzösischen Herren abgezogene Theorie sind. »Es sollen die weltlichen Gewalten, welches Amt sie immer verwalten mögen, gemahnt und bewogen, und nöthigenfalls durch geistliche Strafe (das heisst wiederum: durch weltliche) dazu getrieben werden, dass, so wie sie selbst wünschen als Gläubige gehalten und dafür angesehen zu werden, sie so für die Vertheidigung des Glaubens öffentlich einen Eid thun, dass sie von den ihrer Gerichtsbarkeit unterworfenen Ländern alle von der Kirche als Häretiker Bezeichneten in guten Treuen nach Kräften auszurotten sich bestreben wollen; und zwar soll, sobald Einer zur weltlichen Gewalt gelangt, er gehalten sein, diess Kapitel eidlich zu beschwören. Sollte aber ein weltlicher Herr auf geschehene Aufforderung und Mahnung von der Kirche hin es vernachlässigen, sein Land von der Ketzerei zu reinigen, so soll er durch den Metropolitan und die übrigen Bischöfe der Provinz in den Bann gethan werden. Und wenn er es verschmäht, innerhalb einem Jahre genug zu thun, so soll es dem Papste angezeigt werden, so dass dannzumal dieser die Vasallen des Eides der Treue entbindet und das Land zur

Besetzung den Katholischen hingibt, die es nach Vernichtung der Ketzer ohne allen Widerspruch besitzen und in der Reinheit des Glaubens erhalten sollen, mit Vorbehalt jedoch der Rechte des Oberlehensherrn, sofern dieser selbst kein Hinderniss darüber in den Weg legt; denn diese Verordnung soll auch in Beziehung auf diejenigen, welche keine Oberlehensherrn haben (also selbst Oberlehensherren, Könige und Kaiser sind), Anwendung haben«.

Weitere Bestimmungen enthält nun das Konzil über das Verfahren »gegen die Gläubigen (Anhänger), Begünstiger, Verberger, Beschützer der Häretiker«; Bestimmungen, die wir bereits aus dem Erlass I's. an die Viterbienser kennen: Exkommunikation nämlich und, wofern der Gebannte nicht innerhalb einem Jahre Genugthuung leistet, bürgerliche Infamie. Es scheint fast, man habe eine Art Stufenleiter aufstellen und inne halten wollen: zuerst kirchliche Denomination; dann, wenn keine Genugthuung geleistet wurde, Exkommunikation, welche mit dem Verlust aller kirchlichen Gnaden und Rechte zugleich den aller bürgerlichen, nach dem Willen des Papstes und der Kirche, in sich schliessen sollte. Leistete man binnen einer bestimmten Zeitfrist auch jetzt noch keine Genugthuung, so erfolgte Uebergabe an die weltliche Obrigkeit: Verlust des Vermögens, der persönlichen Freiheit, des Lebens. Diese Stufen wurden aber in der Praxis und gegen Jedweden nicht immer inne gehalten.

Auf die Waldenser vornehmlich und ihre Laienpredigten scheint folgende Verfügung, auch eine Wiederholung einer schon von Luzius erlassenen, sich zu beziehen. »Da Einige unter dem Scheine zwar der Frömmigkeit, aber ihr Wesen, wie der Apostel sagt, verleugnend (stereotype Redensart gegen »Ketzer« von sittlich-strenger Lebensweise), sich die Autorität zu predigen anmassen, während doch derselbe Apostel sagt: wie sollen sie predigen, wenn sie nicht gesandt werden? so werden Alle, die ohne Erlaubniss oder Sendung von Seite des apostolischen Stuhls oder des katholischen Ortsbischofs öffentlich oder privatim zu predigen sich herausnehmen, exkommunizirt, und sollen,

so sie nicht so bald als möglich zur Besinnung kommen, noch auf andere gehörige Weise bestraft werden«.

Endlich machte es das Konzil, ebenfalls nach dem Vorgange des Luzius und mit dessen Worten, dem bischöflichen Sendgerichte zum Hauptgeschäft, die Ketzer aufzusuchen und zu bestrafen. »Ueberdem fügen wir bei, dass jeder Erzbischof oder Bischof in eigener Person, oder durch seinen Archidiakon, oder sonst geeignete ehrenwerthe Personen, zweimal oder wenigstens einmal im Jahre jede Parochie, welche im Geruche der Ketzerei steht, besuche, und hier drei oder mehr Männer von gutem Zeugniss, oder auch, wenn es ihm zweckmässig scheint, die ganze Nachbarschaft schwören lasse, sie wollen, wenn Einer da von Häretikern wisse, oder Solchen, die geheime Konventikel besuchen, oder vom gemeinen Leben der Gläubigen in Leben und Sitten abweichen, diese dem Bischof geflissentlich anzeigen. Der Bischof selbst aber bescheide dann die Angeklagten zu sich, die, wofern sie sich nicht von der Anschuldigung reinigen, oder wenn sie nach geleisteter Reinigung in den alten Unglauben und Gottlosigkeit zurückfallen, nach kanonischen Gesetzen bestraft werden sollen. Sollten aber Einige von denselben (die Waldenser besonders waren gegen jede Eidesleistung, als antievangelisch; vergl. was von Durand gesagt ist, S. 418), aus verdammlicher Hartnäckigkeit jede Eidesleistung von sich weisend, nicht schwören wollen, so sollten sie eben dadurch als der Häresie überwiesen geachtet werden«.

»....Würde aber ein Bischof in dieser seiner Aufgabe, seine Diözese vom Sauerteige der häretischen Ketzerei zu reinigen, sich nachlässig erweisen, so soll er, wenn er dessen überwiesen ist, seines bischöflichen Amtes entsetzt und ein Anderer an seine Stelle gesetzt werden, der die Häresie zu Nichte zu machen den Willen und die Kraft hat«. —

Den dritten Hauptgegenstand des Konzils bildeten die Berathungen über Abstellung von Uebelständen in der Kirche und Reformation derselben. Dieser Bestimmungen sind sehr viele; doch sind einige nur Wiederholungen und Einschärfungen früher schon erlassener.

Wie es I. in seiner Eröffnungsrede ausgesprochen hat, dass beim eigenen Hause anzufangen sei, denn wie die Priester, so das Volk, so finden wir eine Reihe von Verordnungen, welche sich auf Besserung, Bildung, Ueberwachung, Reformation des Klerus (der Diener der Kirche) beziehen. Wie hoch nothwendig es war, zeigen uns diese Bestimmungen klarer, als alle Klagen, die aus der ganzen Zeit, besonders lebhaft aber aus dem Munde der »Ketzer« tönen. Nur gehen dieselben mehr auf die niedere Geistlichkeit, als die höhere, in der doch fast noch mehr zu reformiren war, wiewohl auch diese nicht leer ausgeht.

Wir wollen zunächst diejenigen Bestimmungen zusammen stellen, die gegen die Ausschweifungen, die Vergnügungssucht, Habsucht, Simonie, überhaupt gegen die ganze weltliche Richtung des Klerus gerichtet sind. »Alle Kleriker sollen sich bestreben enthaltsam und keusch zu leben, auf dass sie vor dem allmächtigen Gott mit reinem Herzen und reinem Körper ihr Amt verwalten können.... Die Prälaten aber, welche solche Kleriker dulden, besonders um des Geldes, oder auch um eines andern zeitlichen Vortheils willen, sollen gleicher Strafe, wie jene, unterliegen (14. K.)«. »Vom Rausch und Trunkenheit sollen sich alle Kleriker gewissenhaft enthalten; besonders soll jener Missbrauch gänzlich aufhören, wornach man in einigen Gegenden einander vortrinkt, und der das meiste Lob erndtet, der die Mehreren berauscht und die grösseren Becher leert; bei Strafe der Suspension. Auch untersagen wir allen Klerikern Jagd und Vogelfang; sie sollen auch zu dem Zweck weder Hunde noch Vögel halten (15.)«. »Sie sollen auch keinen weltlichen Handel, zumal keinen unehrbaren treiben; den Mimen, Gauklern und Histrionen nicht nachlaufen; keine Schenken besuchen, es wäre denn auf der Reise; nicht Würfel spielen, noch solcherlei Spielen beiwohnen (16.)«. »Auch aller Hoffart in der Kleidung, im Hauszeug, in Zäunen, Sätteln, goldenen Sporen u. s. w. sollen sie sich enthalten« (vergl. Bernhard, S. 478). »Mit Schmerz sagen wir, dass nicht bloss einige niedere Kleriker, sondern auch Prälaten mit Schmausereien

und Gelagen, um von Anderem zu schweigen, beinahe die Hälfte der Nacht zubringen.... Andere gibt es, die kaum viermal im Jahre die Messe feiern; und wenn sie ihr anwohnen, die Stille des Chores fliehen und derweil draussen mit Laien schwatzen. Das und Aehnliches verbieten wir ihnen bei Strafe der Suspension (17.)«.

»Wie wir für bestimmt gehört haben, so lässt man sich an sehr vielen Orten für Weihungen, Benediktionen, Ordinationen zahlen; ja es ist taxirt, wie viel man für diess, für jenes, wie viel man dem Einen oder einem Anderen geben müsse; und Einige wagen es, diese Schlechtigkeit als eine alte Gewohnheit zu vertheidigen (63.)«. So sei es auch bei der Aufnahme der Mönche oder Nonnen (64.), »so dass man kaum einige ohne eine Eintrittssumme zu Schwestern aufnimmt, unter dem Vorwand der Armuth«. Das soll aufhören. Alle Weihen sollen inskünftige umsonst geschehen. »Wir hören auch von einigen Bischöfen, dass sie beim Absterben des Pfarrers die Kirchen mit dem Interdikt belegen und die Anstellung keines neuen zulassen, bis ihnen eine gewisse Summe Geldes bezahlt ist«. Wer das thue, der habe das Doppelte dessen, was er eingetrieben, zum Nutzen des betreffenden Ortes zu ersetzen (65.). Auch »die schändliche Sitte« ward verboten (66.), »dass einige Kleriker für das Begräbniss der Todten, oder für Hochzeiten und Aehnliches Geld erpressen, und wenn man ihrer Habgier nicht Genüge thut, erdichtete Hindernisse in den Weg legen«. Freiwillige Gaben dagegen seien anzunehmen und löblich. Im Interesse der Würde des Standes verbot ferner das Konzil, dass eine kirchliche Person ein Bluturtheil fällen oder schreiben, oder Blutrache üben, oder wo sie geübt werde, anwohnen dürfe. (Inquisition!! Mücken säugen, Kameele verschlucken!) Auch dürfe kein Kleriker denjenigen Theil der Wundarzneikunst treiben, der mit dem Brennen oder Schneiden zu thun habe, und wobei Blut vergossen werde (Aderlass); auch kein heisses oder kaltes Wasser, oder glühendes Eisen zum Gottesurtheil weihen.

Von besonderer Wichtigkeit sind die Bestimmungen des Konzils zur Beschränkung des bischöflichen

Ablasses, wegen der dabei vorgekommenen Missbräuche; gegen den Handel mit Reliquien, wegen des Unfugs, der damit getrieben wurde; gegen die leichtfertige Verhängung kirchlicher Strafen, wegen der Missachtung, in die sie dadurch fallen. »Weil durch unüberlegte und überflüssige Indulgenzen von Seiten einiger Prälaten die Schlüsselgewalt der Kirche in Verachtung geräth, und die Buss-Genugthuung geschwächt wird, so beschliessen wir, dass, wenn eine Kirche eingeweiht wird, der Ablass nicht über ein Jahr ausgedehnt werde, sei es nun, dass sie von einem oder mehreren Bischöfen geweiht werde; und dann am Jahresfest der Weihe soll die Indulgenz nicht 40 Tage überschreiten. Diesen Zeitraum solle man stets und überall inne halten, wo und wofür man Ablass gewährt, da auch der Papst selbst, der doch die Fülle der Gewalt hat, diess Maass zu halten gewohnt ist (62.)«. »Wir haben ferner gehört, dass Einige Reliquien von Heiligen feil bieten und sie da und dort ausstellen. Da hiedurch die christliche Religion öfters Abbruch erleidet, so verordnen wir, dass inskünftige alle Reliquien nicht ausser ihrem Behälter sollen gezeigt, auch nicht zum Verkaufe ausgestellt werden. Die aber erst neu aufgefundenen soll Niemand öffentlich zu verehren sich herausnehmen, bis sie durch die Autorität des römischen Papstes bestätigt sind (62.)«. Um endlich der leichtfertigen Verhängung von kirchlichen Strafen zu steuern, welche der Habgier, noch öfter der Rachgier oder der Selbsthülfe diente, »den Fehden gleich, womit der Ritter bei erlittener Unbill sofort über den Besitz seines Gegners herfuhr und nach Lust Rache an ihm oder seiner Person nahm«, verordnete das Konzil, dass gegen Niemand eine Exkommunikation ausgesprochen werden dürfe, ohne vorhergegangene kompetente Ermahnung und in Gegenwart geeigneter Personen, durch die nöthigenfalls die Mahnung könnte bewiesen werden (47.). »Sie soll auch nicht ohne offenbaren und vernünftigen Grund erfolgen«. Besonders ist »bei Androhung des göttlichen Gerichts« gänzlich verboten, dass Jemand aus Geldgier Einen in Bann oder aus dem Bann zu thun wage, »zumal in jenen Landschaften, wo es

gebräuchlich ist, dass, wenn ein Exkommunizirter losgesprochen wird, er eine Geldbusse zu zahlen hat«. Ist die Exkommunikation eine ungerechte gewesen, so hat der Exkommunizirende das so erpresste Geld wieder zurückzuerstatten und, wenn er nicht beweisen kann, dass er es nur aus Irrthum gethan, ebensoviel dem Geschädigten zu zahlen, bei Androhung noch härterer Strafe im Weigerungsfalle (49.).

Diess sind Abstellungen von Missbräuchen, womit freilich (denn viele dieser Uebelstände waren schon früher Gegenstände von Klagen gewesen, und auch an Dekreten gegen sie hatte es nicht gefehlt) noch nichts erreicht war, so sie nicht in's Leben traten, und auch dann nur äussere Ehrbarkeit, wenn nicht eine innere sittliche und geistige, wissenschaftliche und praktische Bildung damit verbunden und in's Werk gesetzt wurde. Daher begnügte sich die Synode nicht mit diesen Strafbestimmungen; I. wollte auch einen tüchtigen Klerus schaffen, zu seinem Amte wohl vorgebildet. Daher schärft und erweitert das Konzil den schon unter Alexander III. gefassten Beschluss, betreffend Anstellung von theologischen Lehrern an einer Kathedrale, und von Lehrern überhaupt auch in weltlicher Wissenschaft. »Da Einigen aus Armuth die Möglichkeit zu studiren und sich auszubilden abgeschnitten ist, so war schon auf dem (3.) Lateran-Konzil weise und milde bestimmt, dass an jeder Kathedralkirche ein Lehrer angestellt würde, der die Kleriker dieser Kirche und andere arme Schüler umsonst unterrichtete; und dass ihm dafür ein hinreichendes Auskommen (Benefiz) gegeben würde. Da aber in vielen Kirchen diess gar nicht beobachtet wird, so erneuern und bestätigen wir diese Anordnung, und erweitern sie dahin, dass nicht blose an jeder Kathedralkirche, sondern auch an anderen Kirchen, so deren ökonomische Kräfte es zulassen, ein geschickter Lehrer angestellt werde, dessen Wahl dem Prälaten mit dem Kapitel, oder dem grösseren oder einsichtsvolleren Theile des Kapitels zusteht; und der die Kleriker seiner und anderer Kirchen unentgeldlich in der Grammatik und andern Zweigen nach Vermögen unterrichte. Die Metropolitan-

Kirche aber soll nichts desto weniger einen Lehrer der Theologie haben, der die Priester und Andere in der heil. Schrift unterweise, und besonders ihnen Anleitung in den Stücken ertheile, die zur geistlichen Seelsorge gehören. Jedem dieser Lehrer werde vom Kapitel der Ertrag einer Präbende, und ebensoviel für den Lehrer der Theologie vom Metropolitan angewiesen; doch nicht, dass er desswegen Chorherr werde, sondern nur, so lange er in seinem Lehramte steht, habe er die Einkünfte zu geniessen. Sollte etwa die Metropolitankirche durch zwei Lehrer allzusehr (?) in Anspruch genommen werden, so sorge sie wenigstens für die Besoldung des Lehrers der Theologie; dem Grammatikus aber schaffe sie an einer andern Kirche ihrer Stadt oder Diözese sein Einkommen (11.)«. Kap. 27 »über die Bildung der zu Weihenden«: »Da die Leitung der Seelen die Kunst der Künste ist, so befehlen wir, dass die Bischöfe diejenigen, so Priester werden wollen, genau unterweisen, entweder in eigener Person, oder durch andere tüchtige Männer«. Ferner Kap. 26: »Nichts schadet der Kirche Gottes mehr, als wenn Unwürdige zur Leitung der Seelen zugelassen werden. Daher befehlen wir strenge, dass der Weihende eine genaue Prüfung anstelle, sowohl in Bezug auf die Person des Gewählten — Wissenschaft, Lebensweise, Alter; als den Hergang seiner Wahl«. »Es ist daher zu beklagen, dass einige Kirchen-Prälaten, obwohl sie tüchtige Männer zu geistlichen Aemtern befördern könnten, sich nicht scheuen, unwürdige zu nehmen, hierin nur ihren fleischlichen Zuneigungen folgend (30.)«.

Es hat sich I. aber nicht bloss angelegen sein lassen, einen tüchtigen Klerus zu bilden, sondern er wollte auch den bereits im Amte stehenden einer steten Beaufsichtigung und Disziplin unterwerfen, um Aergernissen vorzubeugen oder Einhalt zu thun. Als Mittel zu diesem Zwecke rief er wieder die Provinzialsynoden, die in Verfall gerathen waren, schärfte die Aufsicht der Bischöfe und die Macht der bischöflichen Gerichtshöfe und Senden (Visitation), und ordnete sogar ein »inquisitorisches« Verfahren gegen übel beleumdete

Kleriker an. »Wie ehemals von den h. Vätern es angeordnet war, sollen die Metropoliten es nicht unterlassen, jedes Jahr mit ihren Suffraganen Provinzialsynoden zu halten. Auf denselben sollen sie über Bestrafung von Exzessen und Besserung der Sitten, besonders unter dem Klerus, gewissenhafte Verhandlung und Untersuchung führen in der Furcht Gottes, die kanonischen Regeln und besonders auch, was in diesem allgemeinen Konzil festgesetzt worden ist, zur Nachachtung verlesen lassen, und die darwider Handelnden mit der schuldigen Strafe belegen. Damit dieser Zweck aber um so leichter erreicht werde, sollen sie (die Metropoliten) in den einzelnen Diözesen geeignete Männer aufstellen, tüchtig und fürsichtig, die das ganze Jahr durch, ohne Aufsehen und ohne irgend eine Gerichtsbarkeit, genau nachforschen, was der Verbesserung oder des Tadels bedarf, und das dann an die Metropoliten und die Suffragane und die Andern auf dem folgenden Konzil einberichten, damit diese darüber und über Anderes nach Erforderniss und Zweckmässigkeit berathen und Beschlüsse fassen, die sie zur Beobachtung in der jährlich zu haltenden Episkopatsynode bekannt machen sollen (6.)«. »Auf der Provinzialsynode soll (über den Stand der Geistlichen) jährlich genauer Untersuch gepflogen werden; so dass, wer nach einer ersten oder zweiten Zurechtweisung in gleicher Schuld verharrt, durch die Synode von seiner Stelle suspendirt werde (30.)«. »Damit aber das Amt der Zurechtweisung und Reformation die Prälaten der Kirche ungehindert ausüben, beschliessen wir, dass kein Herkommen noch Appellation sie in der Vollziehung hindern solle, wofern sie nicht die dabei zu beobachtende Form überschritten haben (7.)«.

Auf alle Theile der hierarchischen Kirche will I. diesen Ernst und diese Massregel ausgedehnt wissen. Auf die Klöster aller Orden. Zu diesem Behufe ordnet er dreijährige Generalkapitel „nach dem Muster des Cisterzienser-Ordens, in welchen über die Reformation des Ordens und Beobachtung der Regel verhandelt, und, was festgesetzt worden, von Allen gewissenhaft beobachtet werde«; auf demselben Kapitel sollen auch Visitatoren der einzelnen Abteien

ernannt werden (12.)"; auch die Diözesenbischöfe werden ermahnt, in den ihnen unterworfenen Klöstern den Visitatoren an die Hand zu gehen; doch „dass sie die Klöster nicht beschweren". Ferner auf die Kanoniker (Dom- und Chorherren): und zwar soll in und durch die Kapitel, „die bis jetzt dieses Recht geübt haben", nöthigenfalls durch den Bischof diese Zucht ausgeübt werden. Auch auf die Prälaten der Kirche selbst, nicht bloss auf die untere Geistlichkeit. Und schon „wenn das öffentliche Gerücht und Geschrei zu den Ohren der Oberen gelangt, doch nicht von Seite übelwollender und verleumderischer Menschen, sondern von ehrbaren und fürsichtigen, und nicht nur einmal, sondern oft", soll der Bischof einschreiten, und vor den Aeltesten der Kirche über den Sachverhalt genaue Erkundigung einziehen, auf dass, wenn die Sache es erheischt, „kirchliche Ahndung den Schuldigen treffe"; um der Anklage der öffentlichen Meinung gegenüber die Pflicht zu erfüllen. Doch solle man mit noch besonderer Umsicht bei Höheren verfahren, die „gleichsam jedem Pfeil ausgesetzt sind; und weil sie nicht Allen gefallen können, sofern sie nach ihrer Pflicht zurechtweisen, tadeln, ja zuweilen suspendiren, wohl auch prozessiren müssen, oft den Hass Vieler auf sich laden und Nachstellungen zu erleiden haben". Daher hätten die h. Väter vorsichtig festgesetzt, „dass eine Anklage gegen Prälaten nicht leicht zugelassen werde, doch so, dass auch ihre Vergehen ihnen nicht ungestraft hingehen". „Wenn daher Jemand vor öffentlichem Gericht über Exzesse beschuldigt wird, die man ohne öffentliches Aergerniss oder Gefahr nicht hingehen lassen kann, so soll man zur Untersuchung und Bestrafung schreiten, und wenn das Vergehen ein schweres gewesen, den Betreffenden von der Verwaltung seines Amtes entfernen". Doch seien dem in Untersuchung Befindlichen die betreffenden Punkte mitzutheilen, „damit er sich vertheidigen kann"; und „nicht bloss die Angabe der Zeugen, sondern auch ihre Namen (K. 8)". Die Strafe eines Metropoliten, der sich vergangen, stehe auf Anzeige des Konzils hin seinem Vorgesetzten zu: dem betreffenden Patriarchen oder dem Papste.

Als eine Hauptaufgabe für das Episkopat (und als Bedingung zu einer gesegneten Wirksamkeit) stellte I., der selbst als Papst das Predigen nicht unterliess, die Predigt auf. „Ueber anzustellende Prediger“ lautet das 10. Kapitel: „Unter Allem, was zum Heile des Christenvolkes dient, ist ihm anerkanntermassen die Nahrung durch das Wort Gottes nothwendig, da, wie der Körper durch die leibliche, die Seele durch die geistliche Speise genährt wird. Weil es nun aber oft vorkommt, dass die Bischöfe wegen ihrer vielfachen Beschäftigungen, oder aus körperlicher Schwachheit, oder wegen feindlicher Einfälle, oder aus anderen Veranlassungen (um nicht zu sagen, aus Mangel an Kenntniss, was an ihnen sehr zu tadeln, ja gar nicht zu dulden wäre) in eigener Person dem Volke das Wort Gottes nicht reichen können, besonders in weitläufigen und zerstreuten Diözesen, so verordnen wir als allgemein geltende Verfügung, dass die Bischöfe Männer, die geschickt sind, das h. Predigtamt mit Erfolg zu versehen, annehmen, mächtig in Werk und Wort, die das ihnen anvertraute Volk an ihrer (der Bischöfe) Stelle, da diese es in ihrer Person nicht können, fleissig besuchen und es durch Wort und Wandel erbauen.... Daher verordnen wir, dass an den Kathedral-, wie auch an andern Stiftskirchen taugliche Männer angestellt werden, welche die Bischöfe als ihre Mithelfer (Koadjutoren) und Mitarbeiter (Kooperatoren) nicht bloss im Predigtgeschäft, sondern auch in Anhörung der Beichten und Auferlegung der Pönitenzen, und dem Uebrigen, was zur Seelsorge gehört, haben können. Wer diess aber zu erfüllen unterliesse, solle einer scharfen Ahndung unterliegen“. Es sind diess die nachmaligen „Leutpriester“, bischöflichen „Offizialen“ und „Pönitentiarien“, die hier in's Leben gerufen werden.

Andere Bestimmungen des Konzils, im Interesse nicht bloss der Personen des Klerus, sondern gewiss auch der Sache, haben den Zweck, den Pfarrern eine ökonomisch-gesicherte Stellung zu geben, auf dass sie ihres Amtes mit Freudigkeit warten; und anderseits zu verhüten, dass die Pfrund-Einkünfte ihrem Zwecke nicht entfremdet, nicht ausgebeutet werden.

Kp. 32: »An einigen Orten ist die Unsitte, dass die Patrone der Pfarrkirchen und andere Personen deren Einkünfte sich gänzlich aneignen, und den Pfarrherrn, die zu ihrem (der Kirche) Dienst bestimmt sind, nur einen ganz kleinen Theil, zuweilen nur den 16ten Theil des Zehnten geben, so dass diese daraus sich nicht hinreichend erhalten können. Daher kommt es, dass in solchen Gegenden beinahe kein Pfarrgeistlicher sich findet, der auch nur eine mässige wissenschaftliche Bildung besitzt. Da man nun aber dem Ochsen, der drischt, das Maul nicht verbinden, sondern wer dem Altare dient, auch vom Altare leben soll, so verordnen wir, dass den Pfarrherrn hinreichendes Auskommen angewiesen werde. Wer aber eine Pfarrkirche hat, soll ihr in seiner eigenen Person, nicht durch einen Vikar, dienen, es wäre denn, dass der Präbende oder Stelle eine andere Pfarrkirche angehängt wäre, in welchem Falle wir ihm für die Filiale einen tüchtigen kanonisch geweihten Vikar gestatten, der seinen entsprechenden Antheil an den Einkünften habe.... Niemand aber unterstehe sich, die Einkünfte einer Kirche, welche einen eigenen Geistlichen haben soll, einem Andern als Benefiz zu geben«. Kp. 54: Die Zehnten, »eine Prärogative des Herrn und der göttlichen Herrschaft«, gehen jeder andern zu entrichtenden Steuer oder Abgabe vor; und (55, 56) Alle ohne Ausnahme, ohne Rücksicht auf Verträge und Privilegien haben diese Zehnten und zwar allemal an die betreffende Pfarrkirche, die nicht verkürzt werden darf, zu entrichten. Ebendarum verbietet Innozenz (29) die Kumulation der Pfründen, dadurch die Beutel voll werden, die Seelen leer ausgehen. »Wer eine Stelle, mit welcher Seelsorge verbunden ist, annimmt, verliert eben damit die andere, die er schon hatte; will er sie aber nicht abgeben, so verliert er auch seine nunmehrige«. Auch soll keine Kumulation von Ehrenstellen an derselben Kirche stattfinden, »wenn sie auch nicht mit Seelsorge verbunden sind«. »In Bezug jedoch auf angesehene und wissenschaftlich hervorragende Männer, welche mit grösseren Benefizien zu ehren sind, kann nach Erforderniss der Umstände durch den apostolischen Stuhl dispensirt werden« — eine

Verordnung, die, an sich ganz unverfänglich, zu den schreiendsten Missbräuchen später Anlass gab, wenn man z. B. nur die Klagen des Matthäus Paris aus England hört, dass dort die Zahl der Italiener, welche Vorsteher von Kirchen heissen und sich um die Seelen gar nicht kümmern, ins Unendliche gehe.

Endlich drang das Konzil auf sofortige Besetzung der erledigten Pfründen, auf kirchliche Wahl des Klerus, auf Exemtion desselben von weltlicher Gerichtsbarkeit, Immunität von Staatssteuern, Unantastbarkeit der Kirchengüter durch weltliche Verfügungen, »Konstitutionen«, — Punkte, ohne die I. einmal keine Kirchenfreiheit, kein kirchliches Bewusstsein, keine kirchliche Wirksamkeit und Würde sich denken konnte. »Damit aus Mangel eines Hirten nicht ein reissender Wolf in die Herde des Herrn dringe, oder die verwaiste Kirche in ihrem Vermögen schwere Einbusse erleide, beschliessen wir, dass über drei Monate hinaus keine Kathedral- oder andere Kirche unbesetzt bleibe; sollte in dieser Zeit, wenn kein gerechtes Hinderniss im Wege steht, der, dem die Wahl zusteht, nicht wählen, so verliert er eben damit dieses sein Recht und es geht diess auf den über, der am nächsten über ihm steht (23)«. »Wer sich herausnimmt, durch eine weltliche Gewalt sich wählen zu lassen, entgegen der kanonischen Freiheit, soll die Stelle verlieren und nicht wählbar sein zu einer andern Stelle ohne Dispensation (25)«. «Kein Laie hat das Recht, Geistliche, die nichts Weltliches von ihm zu Lehen haben, zum Lehnseid anzuhalten (43)«. (Diesen Lehenseid für Lehen erkennt also I. doch an.) »Durch weltliche Konstitutionen, die man vielmehr Destitutionen oder Destruktionen heissen sollte, kann man über Kirchengüter oder kirchliche Lehen und Kirchenrechte nicht verfügen ohne gesetzliche Einwilligung der kirchlichen Personen«. Alle diese Verfügungen sind null und nichtig und die betreffenden Personen kirchlich zu bestrafen (44). Die Kirchendiener sind überhaupt von allen Staatsabgaben frei (46). »Den Konsuln und Rektoren der Städte und Andern,

welche Kirchen und kirchliche Männer mit Abgaben und Kollekten und andern Erpressungen beschweren«, verbietet diess das lateranische Konzil im Interesse der kirchlichen Immunität unter der Androhung des Anathema für derartiges Unterfangen. »Sollte aber ein Bischof im Verein mit seinen Klerikern eine solche Nothwendigkeit oder solchen Nutzen voraussehen, dass sie ohne allen Zwang zur Hebung der Wohlfahrt oder zu den Bedürfnissen des gemeinen Wesens, wo die Kräfte der Laien nicht hinreichen, Beiträge durch die Kirchen leisten zu sollen für gut finden, so mögen die Laien in aller Demuth und Dankbarkeit diese Beiträge annehmen. Doch sollen sie wegen der Unvorsichtigkeit Einiger vorerst den Papst befragen, dessen Sache es ist, das Ganze im Auge zu haben.« Besonders erhebt sich das Konzil gegen die Kastenvögte, Patrone oder Vizedomini der Kirchen und Klöster (12; 45), »die in einigen Provinzen so frech geworden sind, dass sie nicht bloss, wo es im Erledigungsfalle um Anstellung neuer tüchtiger Hirten an den Kirchen sich handelt, Schwierigkeiten erheben, sondern auch über die Besitzungen und Güter der Kirche nach ihrem Gutdünken schalten«. Diese Patrone »sollen durch alle kirchlichen Strafen dazu gebracht werden, dass sie fürder nicht Kirchen oder Klöster an Personen oder Eigenthum schädigen, und was zum Schutz anfänglich aufgekommen ist, zur Unterdrückung verkehren. Sollten sie sogar, um sich in den Besitz von Gütern der Kirche zu setzen, an die Prälaten selbst Hand anlegen, so sollen sie ihr Patronat verlieren, auch für ihre Erben, und soll keiner von ihnen bis ins vierte Geschlecht in die Gemeinschaft der Kleriker aufgenommen werden oder irgend eine Ehrenstelle erhalten«.

Mehrere Bestimmungen beziehen sich auch auf den innern Organismus der Hierarchie: dass kein Theil sich die Rechte des andern anmasse, in fremdes Gebiet übergreife, Aebte z. B. nicht bischöfliche Befugnisse in Ehe-Pönitenz-Sachen u. s. w. usurpiren (60) und umgekehrt; über alle aber stehe und wache der Papst, von dem die Patriarchen und Erzbischöfe das Pallium empfangen, »nach-

dem sie ihm den Eid der Treue und des Gehorsams geleistet (5).

Das Konzil traf aber auch Verordnungen, die auf das Volk berechnet waren, es kirchlicher zu bilden, z. B. die Verordnuug der jährlichen Beichte und Kommunion. »Jeder Gläubige beiderlei Geschlechts soll, wenn er zu den Jahren der Mündigkeit gekommen, alle seine Sünden für sich allein getreulich, wenigstens einmal im Jahre, seinem eigenen Priester beichten, und sich beeifern, die ihm auferlegte Pönitenz nach Kräften zu leisten und dabei wenigstens am Passah das Sakrament der Eucharistie ehrerbietig nehmen, es wäre denn, er fände es auf den Rath seines eigenen Priesters aus einem vernünftigen Grunde für heilsam, sich zur Zeit von dessen Genuss zu enthalten; sonst solle er bei Lebzeiten von dem Besuch der Kirche ausgeschlossen werden und nach seinem Tode ein kirchliches Begräbniss entbehren (21)«. »Wollte aber Einer einem andern Priester um gerechter Ursache willen beichten, so möge er zuvor von seinem eigenen die Erlaubniss einholen, da sonst jener nicht lösen oder binden kann. Der Priester aber sei klug und vorsichtig, dass er nach der Weise eines geschickten Arztes Wein und Oel auf die Wunden des Verwundeten giesse; er erkundige sich dabei genau nach den Umständen des Sünders und der Sünde, um zur klaren Einsicht zu kommen, welchen Rath er jenen geben, was für ein Heilmittel er anwenden soll, um den Kranken, jeden nach seinem Bedürfniss und in besonderer Art, zu heilen. Er hüte sich aber ja, dass er nicht durch ein Wort oder Zeichen oder sonst auf eine Weise den Sünder irgendwie verrathe, sondern wenn er umsichtigeren Rathes bedarf, so soll er ihn ohne alle irgend eine Bezeichnung der Person vorsichtig einholen; wer die ihm in der Beichte entdeckte Sünde zu offenbaren sich herausnimmt, soll nicht bloss seiner Priesterfunktion entsetzt, sondern auch, um immer Pönitenz zu thun, in enge klösterliche Haft gebracht werden«. Ferner: den Aerzten ist befohlen, sobald sie zu einem Kranken berufen werden, diese zu ermahnen, sie sollen nach dem Seelsorger schicken (22).

Auch in Bezug auf kirchliche Gesetze und Erlasse glaubte I. in einigen Fällen eine Modifikation eintreten lassen zu sollen. So beschränkt er das Verbot der Ehe (aus Verwandtschaftsgründen) vom 7ten zum 4ten Grade (50), »weil das Verbot über diesen 4ten Grad hinaus nicht ohne Schwierigkeit zu handhaben und nicht ohne Gefahr der Seelen ist«. Dieses soll dann aber um so verbindlicher sein. — Ferner erhalten bei allgemeinen Interdikten alle Bischöfe die Vergünstigung, die bis jetzt nur einigen Religiosen gegeben worden, »je zuweilen, jedoch mit Ausschluss der Exkommunizirten und im Interdikt Befindlichen, mit gedämpfter Stimme bei geschlossenen Thüren und ohne Glockengeläute Gottesdienst zu halten, wenn es nicht ausdrücklich ihnen untersagt ist. Aber nur denen, die keine Schuld am Interdikte haben und es nicht missbrauchen.«

Die Schluss-Artikel des Konzils beziehen sich auf die Juden; und vorzüglich auf Beschränkung ihres Wuchers und auf das Verbot von Bekleidung öffentlicher (Finanz-) Stellen (67—70).

Diess waren die Hauptpunkte, die das Konzil berieth und beschloss. Bald nach dem Schlusse des Konzils schloss auch I. sein Leben.

Im Monat Mai 1216 befand er sich in Perugia. Er war Willens, nach Pisa zu gehen, um zwischen dieser Stadt und Genua, die in bitterem Hader zu einander standen, Frieden zu stiften. Er hatte sie schon zuvor und vergebens durch zwei Kardinäle mahnen lassen, zum Wohle der Christenheit — Kreuzzüge — sich mit einander auszutragen. Da erkrankte er; die Krankheit — hitziges Fieber — wurde tödtlich. Innozenz starb den 16. Juli 1216, nachdem er 18 Jahre, 6 Monate, 7 Tage auf St. Peters Stuhle gesessen; seines Alters 56 Jahre.

In der Domkirche zu Perugia liegt er begraben.

Charakteristik Innozenzens.

Ein so wenig hohes Alter erreichte I., den in der Fülle seiner Kraft der Tod überrascht hat. Und was hat er in dieser Lebenszeit erreicht! Als er, so jung, zum Papste gewählt ward, wurden allerlei Befürchtungen laut; »o weh, der Papst ist zu jung, hilf, Herr, deiner Christenheit!« rief Walther von der Vogelweide aus. Aber kein Papst hat die »hohe Idee vom Pontifikat« würdiger erfüllt. Es war ihm nicht beschieden, länger zu leben; wie aber? wenn er länger gelebt hätte, noch zwanzig Jahre länger, und noch weiter, wie es nach menschlichen Verhältnissen wol hätte sein können. Man kann sich kaum erwehren, so zu fragen, wenn man an die nachmaligen Kämpfe Rom's mit Friedrich II. denkt. »Er war in Wort und That so mächtig, dass, sagt ein Schriftsteller jener Zeit, wenn er ein Dezennium noch länger lebete, er die ganze Welt unter sich gebracht hätte und ganz nur Ein Glaube wäre«.

Innozenz wird von dem Verfasser der Gesta so geschildert: »Er war ein Mann von scharfsinnigem Geiste, gutem Gedächtniss, in menschlichen und göttlichen Wissenschaften wohl bewandert, in der Vulgärsprache wie in der wissenschaftlichen beredt, im Sang und der Psalmodie geübt, von mittlerer Statur, anmuthig von Aussehen, die Mitte haltend zwischen Verschwendung und Geiz, aber in Almosen und Vertheilung von Lebensmitteln freigebiger, in Anderem mehr sparsam, streng gegen Ungehorsame und Widerspenstige, wohlwollend gegen Demüthige und Ergebene, standhaft und muthig, grossmüthig und listig, ein Vertheidiger des Glaubens, ein Bekämpfer der Häresie, von unbeugsamem Gerechtigkeitssinn, milder Barmherzigkeit, demüthig in guten, geduldig in bösen Tagen, doch von Natur etwas auffahrend, aber leicht wieder verzeihend«. Diese einfache Charakteristik finden wir in den Hauptzügen treffend.

I. hat uns verschiedene schriftliche Denkmale hinterlassen. Einiges hat er schon als Kardinal geschrieben: »über die Verachtung der Welt«, in welchem Buche er in sententiösem Style und mit dunklen Farben das leibliche, geist-

liche und sittliche Elend des menschlichen Geschlechtes geschildert hat; die Schrift über das »h. Altars-Mysterium« und »über die viererlei Art der Ehe«; diese letztere ist verloren gegangen, wie noch Anderes von ihm. Als Papst verfasste er eine Auslegung der sieben Busspsalmen. Wichtiger sind seine (nicht vollständig hinterlassenen) Predigten, denn auch als Papst hat er, im Geiste eines Gregor des Grossen, so viel es ihm die Geschäfte zuliessen, wenigstens an den hohen Festtagen der Kirche (selbst zuweilen in der Vulgär-Sprache vor dem Volk) gepredigt, um »im Zudrang von Rechtsfällen und Geschäften für Andere sich und seinem höheren Berufe, der Sorge um Geistliches, nicht ganz entfremdet zu werden.« Am wichtigsten aber für die Kenntniss seiner Person und seiner Zeit (und das kanonische Recht) sind seine Briefe, 19 Bücher (jedes Jahr ein Buch), von denen aber von fast vier Jahren die Schreiben verloren gegangen sind; — im Ganzen an die 4000 Schreiben, mit den verlorenen und anderweitig vorkommenden wären's vielleicht 6000. Ein Zeitgenosse hat bis zum Jahr 1208 seine Geschichte — Gesta — geschrieben.

In seinen Schriften, besonders den theologischen, ist die Darstellung bilderreich, voll spielender spitzfindiger Allegorien, Antithesen, voll Citate aus der h. Schrift, besonders dem A. Testamente, dessen Geist ihm näher stand und offener war als das Neue; seltener spürt man »das Herz, das beredt macht«. Im kanonischen Rechte war er so stark, »dass kein noch so geschickter Anwalt vor ihm erschien, der nicht seine Einwürfe gefürchtet hätte«.

Aber nicht der Prediger, der Aszetiker, der Theologe, obgleich alles diess seine Grösse als Papst mitbedingt hat, bildet an Innozenz das Eigenthümlich-Grosse. Der Grosse ist er als der Kirchenfürst, als der »Papst«, im spezifischen Sinne. Da ist nun Dreierlei hervorzuheben. Einmal das Bewusstsein, das er von seiner Stellung hatte, so hoch, so klar, so fest, wie kaum ein anderer Papst. Es war mit ihm verwachsen; es bildete das Centrum seines Geistes. (Davon weiter unten im Einzelnen). Das Zweite betrifft die Durchführung dieser päpstli-

chen Idee, die Erfüllung dieses Amtes. Gewiss gehörte dazu eine erstaunliche Geschäftsthätigkeit, um diess ganze Gebiet zu umspannen, und diese entwickelte I., wie schon seine Briefsammlung Urkunde davon gibt, in einem seltenen Masse. Gleich bei seinem Amtsantritte erneuerte er »den ausser Uebung gekommenen Gebrauch, dreimal in der Woche öffentlich Konsistorium zu halten, in welchem er die Klagen der Einzelnen anhörte, die minder wichtigen durch Andere untersuchen liess, die wichtigeren aber von sich aus genau prüfte und entschied.« In diese Konsistorien kamen von weither Rechtsgelehrte, ihn zu hören, und erklärten, sie hätten da mehr gelernt als in Rechtsschulen. Mit dieser Thätigkeit verband er eine für seine Zeit höchst achtungswerthe Bildung und Gelehrsamkeit, besonders im kanonischen Rechte, und einen Scharfsinn in der Lösung schwieriger Rechtsfragen, die in seinen zahlreichen Dekreten (auch aufgenommen in die Dekretalensammlung Gregors IX.) sich kundgeben; aber auch eine Klugheit und Kenntniss der Menschen und Verhältnisse, die jeden Umstand wol zu benutzen verstand, wie er das in Sizilien, Deutschland und theilweise England bewiesen hat. Doch artete diese Klugheit zuweilen in (unredliche) Schlauheit aus, die er zu apostolischer Klugheit umstempelte (s. S. 413). Diese intellektuellen Vorzüge krönte endlich eine seltene Festigkeit und Beharrlichkeit des Charakters, die ihr Ziel nie aus den Augen liess, doch auch zu Zähigkeit und Starrsinnigkeit werden konnte. Er selbst schreibt oft an Diesen oder Jenen in verschiedenen Sachen, er werde bis in den Tod dafür kämpfen. Das Unglück aber hat ihm nicht »die Probe aufgelegt, in denen sich ein grosser Charakter bewährt«. Diese letzte Probe fehlt zur Vollendung seines grossen Bildes. Es ist fast nur zu reich an Siegen in dieser Welt. Denn in günstigern Zeiten, und das ist das Dritte, hätte er nicht versetzt werden können. Als Heinrich VI. lebte, »schien der päpstlichen Macht der schwerste und ungleichste Kampf bevorzustehen: von der einen Seite der Kaiser, in kräftigem, männlichem Alter und auf dem Gipfel seiner Macht, von der andern Seite der alters-

schwache mehr als 80jährige Papst Cölestin III. Aber durch solche von keiner menschlichen Klugheit zu berechnenden Umstände, in welchen sich oft bei dem Umschwunge wichtiger Ereignisse die Leitung einer unsichtbaren Hand zu erkennen gibt, wurde plötzlich eine Veränderung von ganz entgegengesetztér Art herbeigeführt«. Nur Philipp Augustus von Frankreich war unter den Fürsten seiner Zeit ein Staatsmann.

Um I. klar kennen zu lernen, bleibt noch übrig, die Gedanken (das System), die er von der Kirche, kirchlicher Einheit, Freiheit, Macht, Primat und Anderem hatte, und die seinem (dargestellten) Wirken im Leben zu Grunde liegen, genau aus seinem eigenen Munde kennen zu lernen. Diese Gedanken haben ein weltbistorisches Moment.

Die Kirche; Primat Petri; römischer Primat.

Von der Einheit der Kirche (eben darum auch Einheit des Regiments, der Lehre) geht I. als einem Axiom aus. Er hat dafür die herkömmlichen Bilder und Beweise: die »Eine Braut« im Hohen Liede, die »Arche Noäh«, die »unzertrennbare Tunika Christi«, die »Eine Herde« im Evangelium, den »Einen Leib« des Apostels, die »Eine Kirche« des apostolischen Symbols.

Diese Einheit ist ihm zugleich eine sichtbare, denn von einer unsichtbaren Gemeinde hatte er keinen Begriff.

In diesem Einen Leib kann aber nur Ein Haupt sein, nicht mehrere, nur Ein Meister, und zwar ein sichtbarer, wie die Kirche eine sichtbare ist. Als dieses »Haupt«, »Fundament«, »Lehrer« ist dieser Kirche Petrus vom Herrn gesetzt worden, „damit sie nicht nach seiner Himmelfahrt in Theile getrennt, damit nicht der eine Glaube an ihn und der eine Schafstall getheilt würde". Er beruft sich dafür auf das Evangelium, die apostolischen Zeugnisse („aus denen nachmals die kanonischen Konstitutionen hervorgegangen sind") und die apostolische Geschichte. Die

apostolischen Zeugnisse sind die bekannten Stellen: Matth. 16, 18: „Obwol nämlich der eingeborne Sohn Gottes Jesus Christus das erste und hauptsächlichste Fundament der Kirche ist nach dem Worte des Apostels Paulus, so ist doch Petrus das zweite und sekundäre«; und »wenn er auch nicht das erste (der erste Apostel der Zeit nach) ist, so ist er doch unter allen der Autorität nach der Vorzügliche.« Ev. Joh. 21, 15. 16: »Hier sagt der Herr einfach: weide meine Schafe — alle ohne Ausnahme“, denn „Jakobus, der Bruder des Herrn, der die Säule zu sein s c h i e n, sich begnügend mit der Kirche zu Jerusalem, um seinem allzufrüh verstorbenen Bruder einen Samen zu erwecken, überliess Petrus nicht allein die ganze Kirche, sondern die ganze Welt (säculum) zur Regierung“ (!). Joh. 21, 7. 8: „Das Meer bezeichnet nach dem Psalmisten die Welt; dass aber Petrus sich ins Meer warf und zum Herrn eilte ohne Schiff, bezeichnet das Vorrecht seines einzigen Oberpriesteramtes, während die übrigen Apostel mit dem Mittel des Schiffes sich begnügten, da keinem von ihnen der ganze Erdkreis anvertraut war, sondern je Einem nur eine Kirche oder Provinz. (!) Desshalb um sich als den einzigen Stellvertreter Christi zu bezeichnen, ist er zum Herrn über die Wasser des Meeres wunderbar gewandelt; denn da die vielen Wasser viele Völker bedeuten, und die Sammlungen der Wasser die Meere sind, so hat dadurch Petrus gezeigt, dass er über alle Völker Macht empfangen habe“. Luk. 22, 32: „Hier deutet der Herr klar an, dass Petri Nachfolger vom katholischen Glauben zu keiner Zeit würden abwegs gehen, sondern mehr Andere zurückrufen und auch die Schwankenden befestigen“. Matth. 16, 19: „Wenn man auch findet, dass diess allen Aposteln zugleich gesagt sei, so doch nicht allen ohne ihn; finden aber wirst du, dass ihm ohne den Andern die Macht zu binden und zu lösen vom Herrn übertragen sei, so dass, was Andere nicht ohne ihn, doch er ohne die Andern nach einem ihm vom Herrn übertragenen Vorrecht und eingeräumter Machtfülle vermag.... Er kann also die Andern binden, kann aber nicht von den Andern gebunden werden.“ Ev. Joh. 21, 22: „Diese Stelle ist nicht sowol von

der Nachfolge im Leiden, sondern in der anvertrauten Macht zu verstehen." Ferner Joh. 6, 68; Matth. 16, 16. — Ebendarum „hat der Herr dem Petrus auch zuerst nach seiner Auferstehung sich gezeigt, dann erst den andern Aposteln, hernach über 500 Brüdern zugleich". Auch „nach der Himmelfahrt Christi fing Petrus an, wie der Nachfolger des Herrn die Kirche zu regieren": in der Wahl des 12ten Apostels statt des Judas; am Pfingstfest; in der Heilung des Lahmen; in seinem Auftreten gegen Ananias und Sapphira; gegen Simon den Magier: „er allein, obwol Simon nicht ihm allein, sondern Allen insgesammt Geld bot, hat die Wurzel dieser Pest — Simonie —, die in der apostolischen Kirche aufkeimte, mit apostolischer Sichel abgehauen". Auch das Gesicht, Ap.-Gesch. 10, bezeuge, dass Petrus allen Völkern vorgesetzt sei, „denn das Gefäss bedeutet die Welt und die Gesammtheit des Inhaltes desselben die gesammten Völker sowol der Juden als der Heiden". Auf den Vorrang Petri deute endlich das apostolische Konzil (Ap.-Gesch. 15), wo er den entscheidenden Rath gegeben habe; auch dass Paulus, „um nicht vergebens zu laufen" (Gal. 2, 1), nach Jerusalem gekommen sei, um den Petrus zu sehen.

Dieser apostolische Primat, dieses Vikariat Christi, „ist also nicht menschliche, sondern göttliche Anordnung"; nicht ein Mensch, sondern „Gott, ja, wahrer gesagt, der Gottmensch hat es geordnet".

Was I. von der Einheit und Allgemeinheit der Kirche, von dem Primat Petri und Vikariat Christi sagt, das trägt er nun auf die Bischöfe in Rom, als Nachfolger Petri, und auf die römische Kirche über. Er identifizirt diess beides schlechthin. „Als Petrus von Antiochien nach Rom versetzt ward, so hat er den ihm eingeräumten Primat nicht aufgegeben, sondern den Prinzipat des Stuhles mit sich dahin verpflanzt; da Gott den keineswegs geringer machen wollte, von dem er vorausgesehen, dass er zu Rom mit dem Martyrium werde gekrönt werden". Als er dann „die römische Kirche mit seinem Blute geweiht, hat er den Primat seinem Nachfolger überlassen, auf ihn

die ganze Machtfülle übertragend". Dieses „Privilegium Rom's in Petrus" ist also „nicht in und mit Petrus erloschen, sondern in ihm hat es der Herr allen seinen Nachfolgern, die sich im Laufe der Zeiten einer dem andern folgten, bis ans Ende der Welt übertragen"; und „in Allen ist, abgesehen von der Heiligkeit des Lebens und den Wunderkräften, die gleiche Jurisdiktion, da der Herr sie, wenn auch zu verschiedenen Zeiten, doch einem und demselben Stuhle und mit der selben Autorität wollte vorsetzen". Die römische Kirche „ist somit nicht sowol durch Synodal-Konstitution als kraft göttlicher Anordnung Haupt und Mutter aller andern". Und wahrlich „damals hat Petrus, jenem Worte des Herrn zufolge, das Schiff auf die Höhe des (Welt-) Meeres geführt und die Netze der Predigt ausgeworfen, als er den Prinzipat der Kirche da feststellte, wo die höchste weltliche Macht war und die kaiserliche Monarchie ihren Sitz hatte, da fast alle einzelnen Nationen, wie die Flüsse dem Meere, zu bestimmten Zeiten den festgesetzten Tribut zahlten«.

Man muss sagen, das war fast die allgemeine Ansicht der damaligen abendländischen Christenheit. Nur „die Ketzer" und die griechische Kirche (und die armenische) protestirten dagegen. Die Griechen (Alexius) sagten, die allgemeine, eine, ungetheilte Kirche sei nicht die römische, sondern „die, so Christo dem einen Hirten, der für uns sein Blut vergossen, untergeordnet sei, wiewol die verschiedenen Theil-Kirchen von Verschiedenen regiert würden, je nach deren Einsicht und Willenskraft; die heutigen Sitze und Würden der Kirche seien von den weltlichen Fürsten und nicht sonst woher gekommen". Der griechische Patriarch frug geradezu den Papst, wie er denn die einzelne römische Kirche die eine und allgemeine nennen könne und die Mutter, da doch vielmehr Jerusalem so zu heissen wäre, worauf I. erwiederte: die Kirche heisse eine allgemeine, „katholische" aus zwei Gründen; einmal, „sofern sie aus allen Völkern besteht"; und in diesem Sinne sei die römische Kirche „nur ein

Theil dieser allgemeinen, der erste nämlich und vorzüglichste, wie das Haupt am Körper"; dann aber heisse die allgemeine Kirche auch „jene Eine, welche die sämmtlichen Kirchen unter sich befasst". Und nach dieser Wortfassung heisse „nur die römische die allgemeine Kirche, weil sie allein durch das Vorrecht der besondern Würde den andern vorgesetzt ist, wie auch Gott der allgemeine Gott genannt wird, nicht als wäre er ins Einzelnste zertheilt, sondern weil das Ganze unter seiner Herrschaft steht". Die Mutter der andern Kirchen aber heisse Rom, — „nicht der Zeit, sondern der Würde nach"; es sei wie mit Andreas, der, obwol nach dem Evangelium Johannis früher zum Glauben bekehrt als Petrus, doch Petrus nachgesetzt worden sei; man müsse daher auch hier das Wort „Mutter" in verschiedenem Sinne fassen; Jerusalem heisse „die Mutter des Glaubens, weil von ihr die Sakramente des Glaubens den Ausgang genommen"; Rom „die Mutter der Gläubigen, weil es mit dem Vorrecht der Würde allen Gläubigen vorgesetzt sei". „Denn wie die Synagoge die Mutter der Kirche genannt wird, weil sie der Kirche voran- und die Kirche aus ihr hervorging, so ist doch nichts desto weniger die Kirche die allgemeine Mutter, welche durch Lehre ihre Kinder empfängt, durch die Taufe sie gebiert, durch die Sakramente sie nährt".

„Wie nun aber das Rebschoss nicht Frucht bringen kann von sich selber, wenn es nicht am Rebstock bleibt, so entbehrt auch das Glied des Lebensgefühls, wenn es nicht in der Einheit des Körpers verbleibt"; das ist: die Bischöfe müssen zum Papste, die Kirchen müssen zu Rom stehen, wie die Glieder zum Haupte, die Töchter zur Mutter.

Rom und die (Landes-) Kirchen; der Papst und das Episkopat (Synoden).

Zuweilen drückt sich I. so aus, als ob der Papst nur an Würde seinen Mitbischöfen vorangehe. „Wie unter den übrigen Gliedern des Körpers das Haupt, in dem die

Fülle der Sinne den Sitz hat, den Prinzipat einnimmt, dieselbe Prärogative der Würde nimmt auch Petrus unter den Aposteln, und nehmen seine Nachfolger unter sämmtlichen Prälaten der Kirche ein, und sind die Andern so zu ihrem Antheil an der Fürsorge berufen, dass ihnen nichts an Fülle der Macht abgeht". Dieses „Privilegium der Dignität" ist es aber doch nicht; im Papste liegt zugleich die Gewalt, und nicht nur die oberste oder höchste, sondern die Fülle der Macht, von der nur „einen Theil" die Bischöfe haben; und dieser Theil der Macht, den sie haben, ist von der Fülle der päpstlichen Macht abgeleitet (derivirt), „so dass, was die Andern nicht ohne ihn, er selbst doch ohne die Andern nach dem ihm von dem Herrn übertragenen Privilegium und der überlassenen Machtfülle vermag". Der gewöhnliche Ausdruck, dessen sich I. bedient, um das Verhältniss des Episkopats zu ihm zu beziehen, ist daher dieser: »Der apostolische Stuhl hat unsere Brüder und Mitbischöfe so zur Theilnahme an der ihm anvertrauten Aufsicht berufen und angenommen, dass er von der Fülle der Macht, die in ihm ihren Sitz hat, sich nichts entzog"; oder: „die übrigen Bischöfe (Priester) sind zur Theilnahme an der Aufsicht berufen, der Papst aber ist in die Fülle der Gewalt eingesetzt". Der Papst ist eigentlich die gesammte Kirchengewalt potenziell; „die überall hin sich erstreckende Fülle der apostolischen Gewalt". Die Bischöfe sind — seine Vikarien; „denn obwol seine Machtfülle der Potenz nach überall gegenwärtig zu achten ist, so hat er doch, weil er das, was zu einem so grossen Amte gehört, durch sich, so wie es dem Einzelnen dienlich wäre, in persönlicher Gegenwart nicht ausüben kann, die Bischöfe und andere Diener der Kirche zur Mitaufsicht berufen, auf dass so die Last des hohen Amtes durch deren thätige Mithülfe leichter getragen würde". Der Wirkungskreis der Bischöfe ist somit „nur ein von dem Papst ihnen überlassener Theil seiner Aufsicht", wodurch „der apostolische Stuhl sich an der Fülle seiner Macht nichts entzogen hat"; und was die Andern an Macht haben, das haben sie nur von ihm, so dass sie von ihm nächst Gott

sprechen können: „auch wir haben aus seiner Fülle empfangen". Das hat I. oft und oft wiederholt und fast in den gleichen Ausdrücken. Was ist diess aber anders als „kirchlicher Absolutismus"?

Die Konsequenzen, die hierin liegen, hat I. alle gezogen. Zunächst steht die gesetzgebende Gewalt der Kirche beim Papste. Und wenn er ein Konzil beruft, so geschieht das nicht, „als ob der apostolische Stuhl nicht sowol durch göttliche Anordnung als durch Synodal-Konstitution Haupt und Mutter aller Kirchen wäre", sondern „wegen vieler dringender kirchlichen Angelegenheiten"; es hat daher auch Niemand „in Bezug auf die Verschiedenheit der Lehren und Gebräuche" seinen „Gehorsam" etwa bis zur Bestimmung eines Konzils „zu verschieben", sondern „dem Papst als seinem Haupte einfach zu gehorchen", schreibt I. dem Kaiser von Konstantinopel. Dem lateranischen Konzil, dem er die meisten Punkte vorgelegt, hat er gewiss nur berathenden Einfluss zuerkannt, denn die Verordnungen des Konzils werden im Namen des Papstes „unter Zustimmung der ganzen h. Synode" erlassen. Dass damit ein moralischer Einfluss nicht ausgeschlossen war, der, wenn die Berichte z. B. über die Verhandlungen Raymund betreffend historisch sind, auch bis zu einem gewissen „sanften Druck" gehen konnte, liegt in der Natur der Sache.

Kraft dieser „Machtfülle" hat I., auf den Fusstapfen seiner unmittelbaren Vorfahren (seit Gregor VII.) gehend, sie aber erweiternd, eine Masse Rechte in Anspruch genommen und geltend gemacht, welche alle im Papste den Herrn der Kirche darstellen. Wir erinnern an den Vasalleneid, den er die Patriarchen, z. B. den von Konstantinopel, Thomas Morosini, (vergleiche die Bestimmungen des lateranischen Konzils), dann die Erzbischöfe (z. B. Langhton), Bischöfe und Aebte schwören liess; an das Recht, Erzbischöfe und Bischöfe nicht bloss in gewissen Fällen zu bestätigen, sondern auch, worauf er strenge hielt, keine Versetzung oder Beförderung zu dulden, ohne seine zuvor eingeholte Erlaubniss (Bischof Konrad von Hildesheim und Andere), ja sie (indirekte wenigstens) zu ernen-

nen (z. B. Langhton) und abzusetzen (Erzbischof von Mainz). Diess Alles nicht »durch kanonische Konstitution, sondern göttliche Institution«, nicht »kraft menschlicher, sondern vielmehr göttlicher Macht, die dem Papste allein vorbehalten ist« und in der »er allein die geistliche Ehe (Hirtenamt) in Versetzung, Absetzung oder auch Tausch lösen kann«. — Wir erinnern weiter an das Recht, das er geltend machte und in der weitesten Ausdehnung ausübte, dass er „alle kirchlichen Sachen untersuchen, und wenn er wolle, entscheiden“ könne, dass aber doch besonders „die wichtigeren und zweifelhaften“ zur Erledigung nach Rom gebracht werden sollen; an diese Appellationen nicht bloss, sondern auch an die Dispensationen und Absolutionen, die sich auf Alles, Zeitliches und Geistliches (Zinsnachlass, Eidentbindung), bezogen; an die Verfügungen über Benefizien (z. B. in England durch seine Legaten), in denen er Klöstern und Stiftern oft gegen ihren Willen Aufnahme eines empfohlenen Kanonikers „aus Ehrerbietung gegen den apostolischen Stuhl“ nicht bloss empfahl, sondern befahl, ohne Widerspruch oder Appellation anzunehmen, ansonst kirchliche Strafe zu gewärtigen sei und sie auch durchführte (päpstliche Precisten); an die Besteurung der Kirchen, der Bischöfe, Klöster, z. B. für die Kreuzzüge gegen die Sarazenen und Albigenser, auch für weltliche politische Zwecke; endlich auch an das unnachsichtlich geübte Recht, widerspenstige Kleriker, besonders höhere, zu bestrafen und sie zur Demüthigung und Uebung des Gehorsams nach Rom zu ziehen, damit sie hier Genugthuung leisteten.

Um seine Gedanken dieser päpstlichen Macht in der Kirche und über sie auszuführen, war ihm kein Mittel passender als „das Institut“ der Legaten, das seit Gregor VII. erst recht zahlreich und dauernd geworden war. Da er nicht überall persönlich zugegen sein konnte, wiewol er nach verschiedenen Seiten hin die Absicht aussprach, persönlich zu besehen und zu besuchen, so schickte er an seiner Stelle Legaten; „denn wenn der unermessliche Gott, obgleich er Himmel und Erde erfüllt und Alles mit der Kraft seiner Göttlichkeit durchdringt, doch Geister

(Engel) zu seinen Boten (Organen) macht, und sie ausschickt, um die verschiedenen Geschäfte zu vollziehen..., wie könnten wir, die wir nach unserer menschlichen Beschränktheit nicht überall körperlich zugleich sein können, diesen Mangel unserer Natur anders als durch unsere Boten ersetzen; wie Gericht und Gerechtigkeit und Alles, was das Amt des Papstes betrifft, in den entferntesten Völkern auswirken«? Diese Legaten, oft verschiedenen Ranges, von dem Mönche und Subdiakon bis zum Kardinal-Bischof, sandte er in den verschiedensten Angelegenheiten allenthalben hin, meist mit den ausgedehntesten Vollmachten, »als an seiner Stelle, damit sie (ein Lieblingsausdruck von ihm) nach dem prophetischen Worte ausreissen und umstürzen, aufbauen und pflanzen, was Gott gemäss nach ihrem Befinden umzustürzen oder aufzubauen ist«. Sie hatten, wo sie hinkamen, den Vorrang vor dem Landes-Episkopat, auch vor dem Metropolitan, selbst wenn sie nur Mönche oder einfache Priester waren, denn sie vertraten des Papstes Stelle; und unzählige Mal schrieb I., man solle sie aufnehmen wie ihn selbst. Er wollte in ihnen seine eigene Person respektirt wissen, und liess nie Etwas an sie kommen, nahm sie gegen Zulagen von Habsucht und Bestechlichkeit in Schutz, meint sogar, selbst wenn sie gefehlt hätten, hätte man ihre Schande nicht aufdecken sollen, da man aus der h. Schrift hätte lernen sollen, dass »den Cham der Fluch traf, weil er die Scham seines Vaters nicht zudeckte«. Aber freilich handelten sie wol auch, des päpstlichen Schutzes gewiss, wie kleine Päpste in den Provinzen, dahin sie gesandt wurden, oder wie die altrömischen Prokonsuln, verfügten über Benefizien, griffen in die Rechte des Landes-Episkopats (England, Südfrankreich) ein und drückten überhaupt, wo sie durchreisten, ökonomisch die Kirchen, die ihren Unterhalt zu bestreiten hatten, worüber es nicht an Klagen fehlte, und im Laterankonzil (K. 33) Abhülfe verheissen ward. Wir erinnern nur an Robert Courçon (in Frankreich), den I. aus Judendfreundschaft parteiisch begünstigte. Der Reiz zum Missbrauch der ausserordentlichen Gewalt war aber allerdings zu gross. Es liesse sich übri-

gens fragen, wozu solcher Legaten? da ja eben in den Gedanken I's. die Bischöfe selbst nichts als seine Delegirten waren, Aber unstreitig hat er durch sie seine Zwecke mächtig gefördert, denn sie waren seine getreuen Organe. Und wenn sie auch unter ihren Instruktionen bleiben, wie in der Scheidungssache Philipp's, oder über ihre Instruktionen hinausgingen, wie in dem Verfahren gegen Raymund, so hat er sie doch nur geheim und nie hart getadelt, sie übrigens angewiesen, in wichtigen Dingen und Wendungen stets wieder an ihn zu gelangen und neue Instruktionen einzuholen.

In dem Masse, in dem I. die ganze Kirche unter seinen begeisterten Absolutismus beugte und alle ihre Fäden in seiner Hand hielt, als ihr oberster Wächter, Ordner und Herr, war er anderseits bemüht (und es hing diess konsequent mit jenem Erstern zusammen), seine Stellung über alles Mass hinaufzuheben — bis zu einer Höhe, da es dem in seiner Hinfälligkeit sich fühlenden Sterblichen und dem seiner Abhängigkeit bewussten Christen schwindeln muss. Er redet nicht mehr, wie es noch seine Vorgänger thaten, von sich, dem Papste, als dem Stellvertreter Petri; der frühere »Stellvertreter Petri«, nunmehr »Nachfolger Petri«, hat sich in den »Stellvertreter Christi«, »des Gottmenschen«, »des wahren allmächtigen Gottes« verwandelt. »Obwol wir die Nachfolger des Apostelfürsten sind, so sind wir doch nicht seine oder irgend eines Apostels oder eines Menschen Stellvertreter, sondern Stellvertreter Christi selbst«. Der Papst »vertritt die Stelle Gottes auf Erden« und bindet und löst »nicht in menschlicher, sondern in göttlicher Autorität«. Als solcher hat er »eine Macht und Jurisdiktion, dass sie gar nicht höher noch ausgedehnter sein kann, da die Fülle keine Vermehrung zulässt«. Als solcher ist er »derjenige, so die kirchlichen Ordnungen und kirchlichen Rechte feststellt«, der daher »selbst dem Rechte kein Unrecht thut, wenn er davon dispensirt", denn „eben nach der Fülle der Macht" kann er „vom Recht gegen (oder über) das Recht (hinaus) entbinden". Und das war keine Floskel in seinem Munde, sondern furchtbarer Ernst.

Denn allerdings hat er Solches gethan z. B. in Bezug auf die Haltung von Eiden. Sein Wille sollte statt Gesetz auf Erden gelten; wenn er z. B. Länder dem Einen nahm, dem Andern gab. So steht er über allem menschlichen Gericht, das nicht an ihn heranreicht: „ihn selbst richtet nur der Herr". Um so mehr bedarf er aber auch, das verlangte I. besonders in seinen Antrittsschreiben, der Fürbitten der gesammten Kirchen. —

Innozenz und die Kirchenlehre.

Der Papst (die römische Kirche) ist infallibel, unwandelbar im Glauben, Norm und Leuchte des Glaubens für alle Kirchen. Auch dieses Privilegium nimmt I. nach dem Vorgange Gregors und Anderer in Anspruch, und begründet es durch Luk. 22, 32: dass nämlich der Herr für Petrus gebeten, dass sein Glaube nicht aufhöre u. s. w. „Denn wenn ich nicht im Glauben befestiget wäre, wie könnte ich Andere im Glauben festigen, was doch insbesonders zu meinem Amte gehört.... Der Herr hat aber für Petrus gebeten und es erlangt, weil er erhört worden ist in Allem nach seiner Ehrfurcht (Ebr. 5, 7). Und desswegen ist der Glaube des apostolischen Stuhls zu keiner Zeit der Versuchung oder Verwirrung je abgefallen, sondern immer unentwegt und fest geblieben, damit das Privilegium Petri unerschüttert bestünde".

Wie es daher nur Einen Glauben (und Eine Verfassung u. s. w.) der Kirche geben kann, da die Kirche nur Eine ist, nicht aber verschiedene Lehren und Glaubensweisen, so ist dieser Eine Kirchenglaube nur der der römischen Kirche, die das Magisterium der Kirche besitzt. Und die andern Kirchen „haben von der römischen nicht bloss die Sittendisziplin, sondern auch die katholische Glaubensregel anzunehmen". Was aber von dieser Lehre abweicht, ist häretisch; und es darf in der Kirche kein abweichender Glaube geduldet werden, da sie als die Eine nicht zerrissen werden darf.

Nun ist merkwürdig, aber doch nicht inkonsequent, dass

I. gegen Heiden und Juden freier gesinnt ist, als gegen Ketzer und Schismatiker. In Bezug auf diese schlägt er einen Mittelweg ein zwischen indifferentistischer Toleranz und Verfolgung. Die Heiden aber, sagt er, seien nur anzugreifen, wenn sie selbst die Christen angriffen, oder den Christenglauben bedroheten oder Andere, die Christen werden wollten, auf dass sie den Christenglauben nicht annähmen. Anders ist es mit den Ketzern. Er kam freilich damit in's Gedränge; denn er sagte es sich selbst, dass „man Einen zum Glauben nicht wider seinen Willen zwingen könne noch dürfe". Er hilft sich so, dass er die Christen, so getauft sind, einfach für solche nimmt, „die freiwillig glauben"; und dass diese „nicht zurückfallen, oder dass sie es doch reut zurückgefallen zu sein", — für Massregeln in diesem Sinne glaubt er ein Recht zu haben. —

Fragen wir, was I. mit dieser Herrschaft des Papstthums in und über der Kirche, mit diesem Absolutismus gewonnen hat? War die Kirche im Papstthum des Mittelalters im Allgemeinen, so war sie insbesonders in und unter I. zu einer kompakten und konsolidirten Einheit gekommen. Dadurch aber hat sie auf's Grosse und Ganze der europäischen Welt als Heilsanstalt gewirkt, hat imponirt und mit Ehrfurcht erfüllt. So gestaltet war das Christenthum am wenigsten in Gefahr, spiritualisirt oder Eigenthum einer Schule und Schulmeinung zu werden. Aber wie ist es auch dadurch zu einer äusserlichen Anstalt geworden, wenn keine geisterfüllten Individualitäten „diesen Teich Bethesda" bewegten? Es war allerdings ein Zug der Zeit, je zuweilen der Besten in der Zeit (Anselm von Kanterbury) zu Rom hin gewesen, in welcher, wie wir schon einmal gesagt haben, das Streben der Kirche nach Einheit ihrer Glieder, wie nach Freiheit vom Staat und Reform im Innern seinen natürlichen Schwer- und Mittelpunkt fand. Es war diess eine relative Nothwendigkeit gewesen, und wen nicht Ueberzeugung nach Rom drängte, den drängten die Zeitumstände. Nun ist ein erhabenes Schauspiel, wie I. die Kirche leitet und beherrscht; denn alles Herrschen in Kraft ist etwas Grosses, und einem grossen Geiste gehorchen und

dienen, von allem Dienen das leichteste. Denn man darf es wohl sagen, I. hat die Leitung und Beherrschung der Kirche nie an elende Zwecke gesetzt, sondern offenbar an solche, die ihm mit der Kirche selbst und ihren Interessen identisch, ihm die höchsten waren. Aber eben so gewiss ist, dass er die Saiten überspannte, die später brechen mussten. Er hat in den Organismus der Kirche eingegriffen, ja ihn schon durch seine Totalanschauung gewissermassen helfen untergraben. Die Reaktion ist nicht ausgeblieben, schon in seiner Zeit nicht; aber hier zunächst freilich nur erst in Klagen.

Innozenz und »die Freiheit der Kirche von der weltlichen Gewalt«.

Unabhängigkeit der Kirche von der Staatsgewalt war der andere Lebensgedanke Innozenzens; ein Bestreben, das fast parallel ging mit jenem ersteren, die Kirche zu beherrschen. Darunter verstand er, wie wir aus seinen Verträgen mit Konstanze, Otto, Philipp und sonst wissen, Vielerlei. Einmal das »Recht der Wahlen«: dass die Stifte, Kapitel u. s. w. völlige Freiheit haben, ihre Bischöfe, Aebte zu wählen, ohne dass der Landesherr oder Laien, »auch nicht religiöse«, dazu mitzuwirken und sich darein zu mischen hätten: welchen »das ganze Kapitel«, oder »der grössere oder gesundere« Theil gewählt, der »sollte der verwaisten Kirche vorgesetzt werden«. Weiter das »Recht der Synoden«: dass die Geistlichkeit sich zu Berathungen und Beschlussnahmen versammeln dürfe ohne vorhergegangene Erlaubniss und ohne Beaufsichtigung des Staates. Das »Recht der Appellationen«: dass jeder Geistliche in geistlichen Dingen nach Rom ohne weltliche Einsprache oder Hinderniss sich wenden könne; das »Recht der Legation«, dass nämlich der Papst Legaten in die Länder senden könne, wann, wie und wen er wolle.

Diese Punkte hat I. gleich anfangs in Sizilien durchgesetzt; und auch (mit anderen) in seinen Verhandlungen z. B. mit Otto und Philipp (S. 339) und mit Friedrich II. zur Be-

dingung der Anerkennung und päpstlichen Krönung gemacht. Ganz besonders hat er aber zu dieser »Kirchenfreiheit« die Immunität der Geistlichen von allen weltlichen Gerichten in Personalsachen, selbst in zeitlichen Dingen, gerechnet. Als ihm der Erzbischof von Pisa schrieb, er habe es bis auf diese Zeiten so gehalten, dass es einem Kleriker erlaubt sei, wenigstens in Temporalien auf sein Recht zu verzichten und sich einen weltlichen Richter zu setzen, zumal wenn der Gegenpart es so wolle, so schrieb ihm I. tadelnd: die Immunität sei »kein persönliches Benefiz, auf das man verzichten könne, sondern sei der ganzen Geistlichkeit öffentlich gewährt, dem ein Vertrag von Privaten keinen Abbruch thun dürfe«. Doch war er nicht gemeint, Verbrechen der Geistlichen desswegen straflos hingehen zu lassen. Er befahl den Prälaten, sie sollen dafür sorgen, dass den Laien, die sich über Kleriker »beklagen«, vollständige Gerechtigkeit gegeben werde, »damit nicht aus Mangel an Justiz die Kleriker von den Laien vor das weltliche Gericht geschleppt werden, was wir gänzlich verbieten«. Wie auf die Exemtion von weltlicher Gerichtsbarkeit, so drang er im Interesse der Kirche (Klerus) einerseits auf unbedingte Erhebung des Zehnten und Unantastbarkeit der Kirchengüter; anderseits auf Steuerfreiheit; alle Beiträge zu den Staatsbedürfnissen machte er von der freien Bewilligung der Geistlichen, und diese wieder, um ja sicher zu gehen, von der päpstlichen Erlaubniss abhängig. Ueberhaupt verbot er dem Klerus alle Verhältnisse zu weltlichen Herren, durch die sie sich ihnen verpflichteten, wenn sie nicht Lehen von ihnen hatten. Denn diess anerkannte er und auch die damit verbundenen Lehenspflichten, und die Verpflichtung, in Lehenssachen von ihren Lehensherrn Recht zu nehmen; z. B. in seiner Intercession für die Bischöfe von Auxerre und Orleans. Auch das auf das Lehensverhältniss sich gründende Spolien- oder Exuvien-Recht (»Missbrauch«), wornach beim Todesfall eines Lehnsmannes (Geistlichen) dessen Verlassenschaft und die Einkünfte der Stelle, die er bekleidet hatte, vom Lehnsherrn in Beschlag genommen wurden und bis zu neuer Besetzung in die Kammer desselben fielen, be-

kämpfte er, und drang damit in Deutschland wenigstens (S. 339) durch.

Diess ungefähr waren die Hauptpunkte, die I. unter »Kirchenfreiheit« verstand; und für sie hat er nach aussen überall hin als Vorkämpfer gewirkt; wie er im Innern der Kirche als ihr Ordner, Wächter und Herr sich bewährte. Selbst wo die Individualitäten (Waldemar von Schleswig; der vertriebene Erzbischof von York) es nicht verdienten, glaubte er doch die Rechte der Kirche gegen den Staat verfechten zu müssen; denn ohne diese Stücke schien ihm die Kirche »eine Magd«. Und allerdings, dass die Kirche nicht ein »Staatsinstitut« wurde, wie bei den Byzantinern, das hat das Papstthum verhindert, in dem die Kirche ihre geschlossene Einheit fand. Denn die einzelnen Kirchen für sich wären den weltlichen Herren gegenüber zu ohnmächtig gewesen, die, was eine Sache der universellen Kirche war, welche in Rom ihren Mittelpunkt hatte, schon eher gelten lassen mussten. Diese Freiheit war aber zugleich das Extrem, das Gegengift der Abhängigkeit, in der die Kirche verloren zu gehen Gefahr lief, und für die Kirche selbst nur möglich um den Preis einer andern Abhängigkeit: eines Druckes von Rom.

Innozenz und die Herrschaft der Kirche über den Staat und die Sozietät.

Doch nicht bloss auf Freiheit der Kirche von weltlicher Gewalt machte I. Anspruch; er behauptete auch die höhere Würde, den Vorrang der geistlichen Gewalt vor der weltlichen, die Macht jener über diese, die Abhängigkeit dieser von jener, von der sie, was sie habe, zu Lehen trage. Ueber diess Verhältniss (Priesterthum, Papstthum; weltliche Gewalt, Königthum, Kaiserthum) hat er sich in seiner Antwort an die Gesandten des Königs Philipp im Konsistorium verbreitet. »In der Genesis lesen wir, dass Melchisedek König und Priester gewesen, König von Salem und Priester des Höchsten, König also einer Stadt und Priester der Gottheit. Wenn nun ein Unterschied ist zwischen Stadt und Gottheit,

derselbe Unterschied besteht zwischen Königthum und Priesterthum.... Auf diesen Vorrang weist auch die Salbung. Denn obwohl Könige wie Priester nach göttlichem Gesetze gesalbt werden, so werden doch die Könige von den Priestern gesalbt, nicht die Priester von den Königen. Der aber gesalbt wird, ist geringer, als der salbt, und der Salbende ist würdiger, als der Gesalbte.... Daher hat der Herr auch die Priester Götter genannt, die Könige aber nur Fürsten.... Auch ist nicht von einem Beliebigen, sondern von Gott, und nicht zu einem Beliebigen, sondern zu einem Propheten, und nicht von königlichem Geschlecht, sondern von den Priestern, die in Anathot waren, gesagt worden: ich habe dich über Völker und Königreiche gesetzt, dass du ausreissest und umstürzest, aufbauest und pflanzest.... Und ähnlich zu Petrus, aber noch viel erhabener, in den Worten: du bist Petrus u. s. w.... Den Fürsten wird Gewalt gegeben nur auf Erden, den Priestern aber auch im Himmel; jenen nur über die Leiber, diesen auch über die Seelen. Daher, um so viel mehr werth die Seele, als der Leib ist, um so viel mehr werth ist auch das Priesterthum, als das Königthum.... Die einzelnen Fürsten haben einzelne Provinzen, und einzelne Könige einzelne Reiche; Petrus aber überragt, wie an Machtfülle, so an Umfang Alle, weil er der Stellvertreter dessen ist, dessen auch die Erde ist und was auf ihr, der Erdkreis und die ihn bewohnen. Ferner, wie das Priesterthum an Würde erhaben ist, so geht es auch durch sein höheres Alter voran. Beides zwar, Priesterthum wie Königthum, war im Volke Gottes eingesetzt, aber das Priesterthum durch göttliche Anordnung, das Königthum durch den erzwingenden Willen der Menschen.... Und zwischen Moses und Samuel, zwischen Aaron, dem ersten Priester, und Saul, dem ersten Könige, waren die Zeiten der Richter, in denen viele Jahre verflossen sind. Es werfe aber Keiner ein, wenn auch das Priesterthum dem Königthum im Volke der Juden vorangegangen sei, so sei doch im Heidenthum das Königthum älter, als das Priesterthum, denn Bel hätte bald nach dem Thurmbau über die Assyrer zu herrschen angefangen, dem Ninus, der Erbauer der grossen

Stadt Ninive, gefolgt sei. Wir antworten nach dem Zeugniss der Geschichte, dass auch ihnen Noah vorangegangen ist, der der Inhaber der Arche, gleichsam der Priester der Kirche war, der auch Gott einen Altar gebaut und geopfert hat; ja Abel, der von den Erstlingen seiner Heerde Gott dem Herrn darbrachte, und der Herr schaute mit Wohlgefallen auf seine Gaben.... Aber am Königthum und Priesterthum müssen wir noch die Art des Fortbestehens hervorheben. Gegen beide wurde schon im Anfang Aufruhr und Trennung erhoben. Gegen das Priesterthum Aaron's lehnten sich Chora, Datan und Abiran auf; doch sogleich traf sie die göttliche Strafe, denn Einige verzehrte das Feuer, Andere verschlang die Erde. Wider Saul's Königthum aber erhob sich David, doch nicht aus eigenem Uebermuth, sondern auf göttliche Autorität, und er hat, obwohl er lange die Verfolgung Saul's erlitten, doch zuletzt die Oberhand gewonnen, weil die Hand des Herrn mit ihm war. Was bedeutet das, dass das Schisma gegen das Priesterthum nicht obsiegte, sondern unterlag; das Schisma aber gegen das Königthum nicht unterlag, sondern obsiegte? Es ist einer grossen Sache grosses Sakrament (Wahrzeichen), und vielleicht ein Gleichniss der jetzigen Zeit....«

In dieser Art bewies I. den Vorrang des Priesterthums vor dem Königthum: aus Typen und Zeugnissen der heil. Schrift, aus seiner höheren Natur, weiterem Umfang, tieferem Alterthum, aus seiner Art der Entstehung und seinem Verlauf im Verhältniss zum Königthum.

Am liebsten bedient sich aber I. einiger Bilder, um diesen Vorrang nachzuweisen, und dass die weltliche Macht, was sie habe, von der geistlichen zu Lehen trage. Das gewöhnliche Bild von den zwei Lichtern, das schon Gregor gebraucht, hat er, wie er sich denn überhaupt »in Vergleichungen und Gegensätzen gefällt«, weiter ausgeführt. »Damit nicht bloss die Ordnung der Zeiten und Sachen den allmächtigen Herrn anzeigete, sondern eine gewisse Gleichförmigkeit wechselseitig zwischen seinen Werken und den Weltereignissen ihn als den Urheber beider bezeugete, hat der Herr das Irdische in Uebereinstimmung mit dem Himm-

lischen gebildet«. Mit diesen einleitenden Worten motivirt I. die Vergleichung. »Gross im Grossen, aber auch wunderbar im Kleinen hat er, wie er bei der Weltschöpfung und zu Anfang der Zeiten am Firmament des Himmels zwei grosse Lichter gesetzt, das eine, »das grössere«, dass es den Tag erleuchte (»ihm vorstände«), das andere, »das kleinere«, dass es bei der Nacht scheine (»der Nacht vorstände«), so im Fortgang der Zeiten am Firmament der Kirche, welche mit dem Namen Himmel bezeichnet wird (wie Christus sagt: das Himmelreich ist gleich einem Hausvater, der früh Morgens die Arbeiter in seinen Weinberg schickt), zwei grosse Würden (Lichter) geordnet, die pontifikalische Autorität und die königliche Macht; jene, die gleichsam als Tag den Seelen vorstände (»die Geistlichen im Geistlichen unterwiese und die durch Teufelstrug bethörten Seelen aus den Ketten der Sünden lösete, da nach dem Privilegium der ihr anvertrauten Vollmacht, wen sie löst und bindet auf Erden, Gott auch im Himmel als gelöst und gebunden hält), darum die grössere; diese, die der Nacht, das heisst den Leibern vorstände, die kleinere; so dass, wie gross der Unterschied zwischen der Sonne und dem Monde, als eben so gross der Unterschied zwischen den Päpsten und Königen erkannt wird. Wie ferner der Mond sein Licht von der Sonne entlehnt, der in der That an Umfang zugleich und Beschaffenheit und Lage und Wirkung kleiner ist, als diese, so erhält die königliche Macht von der päpstlichen Autorität den Glanz ihrer Würde«.

Besonders geläufig ist Innozenzen, (wie der ganzen Zeit) für die Bezeichnung des Verhältnisses und des Zusammenwirkens dieser beiden Gewalten, noch jenes andere Bild von den zwei Schwertern, nach Luk. 22, 38: »siehe hier sind zwei Schwerter; aber jener sagte: es ist genug«; das „materiale" und das „spirituale"; die „weltliche Gewalt" und „die Kirche". Zur Seltenheit benutzt er die Vergleichungen von den zwei Säulen an der Vorhalle des Tempels, und von den zwei Cherubim; da diese seinen Zwecken und Ansprüchen weniger entsprechen.

Das war das Verhältniss zwischen beiden Gewalten, wie

es I. aufstellte; das die Stellung, die er den Fürsten anwies. „Der König der Könige und der Herr aller Herren, Jesus Christus, Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks, hat so das Priesterthum und Königthum in der Kirche gefestet, dass das Königreich ein priesterliches und das Priesterthum ein königliches sei, wie Petrus in seinem Briefe und Moses im Gesetze bezeugen; Einen Allen vorsetzend, den er zu seinem Stellvertreter auf Erden geordnet hat, dass, wie ihm jedes Knie der Himmlischen, Irdischen und auch der Unterirdischen sich beugt, so auch jenem (dem Papste) Alle gehorchen und sich fügen, auf dass Ein Schafstall und Ein Hirt sei. Diesen verehren also die Könige der Welt um Gottes willen so, dass sie nicht glauben, sie herrschen recht, wenn sie sich nicht bestreben, ihm ergeben zu dienen". So schrieb I. an Johann von England. Das verstand er unter dem Zusammenwirken von Kirche und Staat, von Papst und König; und die Nothwendigkeit und Herrlichkeit dieser „Eintracht" kann er nicht oft und lebhaft genug darstellen. Er sieht sie schon in Christus, der Priester und König zugleich vorgebildet. „Durch sie wird der Glaube fortgepflanzt, die Ketzerei zu Nichte gemacht, werden Tugenden gepflanzt, Laster ausgerottet, wird Gerechtigkeit bewahrt, Ungerechtigkeit abgehalten, blüht die Ruhe, hat die Verfolgung ein Ende, wächst mit dem Wachsthum des Reiches die Freiheit der Kirche, gedeiht mit der leiblichen Sicherheit das Wohl der Seele und werden der Geistlichkeit wie dem Volke ihre Rechte bewahrt".

Und ganz insbesonders gilt ihm solches Verhältniss — „Eintracht" — zwischen Papstthum und Kaiserthum. „Denn obwohl alle christlichen Reiche auf die römische Kirche, als auf ihre Mutter, hinblicken, so soll doch das römische Imperium sie noch inniger und ergebener umfassen, auf dass es durch sie in Nöthen unterstützt werde, sie aber in ihm Schutz und Vertheidigung finde". Und auch der Italiener blickt hier durch, wenn er sagt, beide Gewalten oder Primaten, Papstthum und „römisches" Reich, hätten ihren Sitz in Italien, das nach göttlicher Anordnung über alle Länder den Prinzipat erhalten; eine Ansicht, die er (S. 331)

eben so unhistorisch begründet hat, als den Prinzipat überhaupt, und die Rechte auf den „Kirchenstaat“ insbesondere.

Es war nur ein kleiner Schritt noch, den I. zu thun hatte und auch that, wenn er dem Papstthum die Herrschaft nicht bloss in der Kirche, sondern auch über die ganze Welt (die Christenheit zunächst) zusprach. „Der Herr hat dem Petrus nicht bloss die gesammte Kirche, sondern auch die ganze Welt zur Regierung gegeben“, schrieb I. an den Patriarchen von Konstantinopel. Darum „gibt es auch nichts glorioseres unter den Menschen, als den Stuhl Petri“. Der Papst vertritt einfach „die Stelle Gottes auf Erden“, auch — in weltlichen Dingen. Ohnehin war, was I. über die beiden Gewalten sagt und ihre Scheidung, nur Schein; es war „die Löwen-Theilung“; denn der Staat hatte seinen Schwerpunkt nicht in sich selbst, sondern war nur der Trabant „der Sonne“ — der Kirche, die jetzt direkt, jetzt indirekt durch ihn die Welt regiert. I. hat offen nun diese letzte Konsequenz gezogen und ausgesprochen — Welt-Hierarchie. Er hat auch darnach gehandelt. Sein Leben liegt vor uns als Zeugniss dessen. Er tritt daher als der Herr der „Gesellschaft“ überhaupt auf, und spricht sein — doch nicht immer entscheidendes — Wort nicht bloss zu ihren geistlichen, sondern auch zu ihren weltlichen Sachen, als der das Ephorat darüber führe, und nicht bloss zu gemischten, als Testaments-, Eides-, Ehe-, Erbschafts-, Vormundschafts-Sachen, sondern zu rein weltlichen, wo er die Jurisdiktion in Anspruch nahm, so weit nur, vom Standpunkt des Papstes aus, sittliche und religiöse Grundsätze darüber zu entscheiden hatten. „Wir wollen nicht über die Lehnfrage aburtheilen, schrieb er zur Rechtfertigung seiner Friedensvermittlung zwischen den Königen von Frankreich und England, sondern nur über die Sünde entscheiden, deren Rüge uns doch ohne Zweifel zukommt, die wir gegen Jeden üben können und sollen. Die königliche Hoheit möge daher das nicht für einen Schimpf für sie erachten, wenn sie sich darüber dem apostolischen Urtheil und Spruch anvertraut“. Und nicht bloss, wenn man sich an ihn berufen hatte, sondern auch von selbst, als

„höchster Pfleger des Rechts und Friedens", handelte er in diesem Geiste. Ja, er drückte seine Freude darüber aus, wenn man sich eben auch in weltlichen Dingen an ihn wandte, und für Wahrung und Schutz seiner Rechte an die Hülfe des apostolischen Stuhls appellirte; das gereiche zur Ehre, schrieb er Leo, dem armenischen Könige.

Es ist unbestritten, dass die Idee eines sichtbaren Reiches Gottes unter einem sichtbaren Oberhaupte und göttlichen Verweser, der dasselbe unter den göttlichen Ordnungen zu erhalten und dem Ziele eines allgemeinen Friedens zuzuführen hat, etwas wunderbar Erhabenes hätte, wenn sie nicht nothwendig zum Zerrbild werden müsste in ihrer Erfüllung unter den Händen eines menschlichen Individuums, eines, wenn auch geistig und sittlich höchst gestellten, wie I., doch immer eines beschränkten, wie auch an ihm klar wurde. —

Gewiss hat I. auf diese Weise oft sehr wohlthätig eingegriffen. Wir verweisen auf schon Angeführtes (s. S. 380). Wir nennen noch seine Bemühungen gegen Münzverschlechterung (in Aragonien), für Sicherheit der Strassen, Milderung schwerer Kriegsfolgen und Nöthen, gegen Wucher der Juden, gegen das Turnier-Unwesen, gegen Bruch von Bündnissen u. s. w. Dass aber durch diese „übermässige Erweiterung" des pontifikalischen Berufskreises die Kurie immer tiefer dem eigentlichen Heerde der Religion entfremdet wurde, hat schon Bernhard (13. K. S. 587) lebhaft und auch I. selbst zu verschiedenen Malen beklagt. Diese entsetzliche Vermischung von Kirche und Staat, diese enormen Ansprüche und steten Eingriffe des Papstes bleiben aber auch nicht ohne Protestationen, die sich von weltlicher Seite erheben. Von den deutschen Reichsfürsten; von den englischen Baronen; von Philipp August; selbst Kaiser Alexius spricht gegen den Papst seine Bedenken aus, die I. seinerseits zu widerlegen sucht. Er hält dem Papst den Spruch Petri entgegen: seid unterthan aller menschlichen Obrigkeit u. s. w. Das gelte doch wohl auch dem Priesterthum; worauf I. entgegnete, »er läugne nicht, dass der Kaiser in zeitlichen Dingen den Vorrang habe, für die nämlich, die von

ihm das Zeitliche empfangen«. Desswegen heisse es auch nicht einfach: dem König, sondern es sei beigesetzt: um Gottes willen; auch nicht über Alle habe er das Schwert empfangen, sondern nur zur Strafe der Uebelthäter; »denn Keiner kann oder soll den Knecht eines Andern richten, da nach dem Apostel Jeder seinem Herrn steht oder fällt«. Auch hatte Alexius an das Verhältniss von Moses und Aaron erinnert, von denen doch Moses über Aaron dem Priester, als der Erste des Volkes, gestanden habe; ebenso daran, dass David über Abjathar gesetzt gewesen sei; was I. mit den Worten abweist: Moses sei auch Priester gewesen, und David habe dem Abjathar nicht sowohl aus königlicher, als in prophetischer Autorität befohlen. »Uebrigens, was einst im A. T. war, ist jetzt anders im Neuen, seit Christus nach der Ordnung Melchisedek's Priester in Ewigkeit geworden ist, der sich nicht als König, sondern als Priester auf dem Altar des Kreuzes Gott seinem Vater als Opfer darbrachte«. Besonders in Bezug auf den Nachfolger Petri und Stellvertreter J. Christi sei die Prärogative des Priesterthums ausdrücklich in der Schrift ausgesprochen.

Innozenz und die Durchführung seiner Ideen.

Man glaube nicht, dass I. nur seine Sätze als Theorie aufgestellt habe. Vielmehr hat er sie meist nur in der Praxis, die er übte, ausgesprochen; denn er hat sie, wie wir sahen, in's Leben eingeführt und verwirklicht. Man könnte fragen, welche Mittel ihm denn zu Gebote standen, um diese Ansprüche zu befriedigen, diese Zwecke zu erreichen, um den gewaltigen hierarchischen Bau aufzuführen, als dessen Meister er sich erwies. Zunächst waren es kirchliche Mittel: kirchliche Gnaden, die verheissen und gewährt; kirchliche Strafen, die angedroht und verhängt wurden — die mächtigsten Hebel, jene, um zu begeistern, diese, um zu schrecken, in einer Gesellschaft und einer Zeit, die noch auf einer Stufe steht, da sie beides annimmt. Jene erstern waren die Indulgenzen, die er in grossem Style und reichlich austheilte, wenn es Zwecke galt, die in seinen Au-

gen hoch standen; z. B. Kreuzzüge nach Palästina, oder gegen das ungläubige Liefland, oder gegen Ketzer; ja selbst in politischen Dingen, z. B. gegen Johann von England. Die kirchlichen Strafen aber, »die Strafen des beleidigten Gottes«, waren Bann und Interdikt, »die Schrecknisse der Religion«. I. ist auch gleich bereit mit dem Zorn Gottes und weiss ihn überall nach seinen beschränkt menschlichen Ansichten zu deuten. Diese kirchlichen Strafen schlossen aber noch Vieles in sich, oder führten zu Weiterem. I. entband die Untergebenen vom Eide der Treue gegen den Gebannten, z. B. die deutschen Fürsten von Philipp, die englischen Barone von Johann, so dass er auch alle sittlichen Verpflichtungen und Bande von seinem Belieben abhängig machte. Und waren diese geistlichen Waffen, die er handhabte, an sich schon furchtbar, wo sie noch eine Gewalt über den Glauben der Menschen hatten, so waren sie es noch viel mehr durch ihre bürgerlichen Folgen, die I. in Anspruch nahm gleich andern Päpsten. Denn er verlangte, dass der kirchlich Gebannte auch sofort von seinem Fürsten in die Acht erklärt werde; so dass, wo die geistliche Gewalt nicht ausreichte für des Papstes Zwecke, die weltliche Gewalt nachhelfen sollte. »Um ewigen Lohnes willen«, so hiess es dann in den Aufforderungen an die weltliche Gewalt. Was blieb den Individuen damals übrig? Auswandern, an andere Orte übersiedeln, — wo war damals ein Ort, wohin des Papstes Arm nicht reichte? obwohl es oft genug in den Erlassen des Papstes vorkömmt, die Ketzer, wenn sie sich nicht bekehren, sollen von ihren weltlichen Herren von Haus und Hof fortgejagt werden. Was blieb da übrig, als kämpfen und sterben für die Ueberzeugung, oder heucheln, wenn man nicht »katholisch« werden konnte oder wollte? Welche Mittel I. aber gegen die Herren, Fürsten, Städte anwandte, wissen wir; da wiederholte er nur im Grossen, was gegen die Individuen im Kleinen. Er untersagte allen Umgang und Verkehr mit den Bewohnern solcher Gemeinwesen, befahl, dass die benachbarten Fürsten oder Städte deren Kaufleute fahen, ihre Waaren verkaufen, ihre Personen, die ihnen in die Hände fallen, in's Gefäng-

niss werfen sollen; so gegen Treviso. Das war die erste Stufe bis — zur Exekution durch Kreuzzüge, die er predigen liess; z. B. gegen Markwald, Raymund; bis zur Feilbietung der Länder und Uebergabe an Andere. — Das waren »die zwei Schwerter«.

Diese (geistlichen) Mittel hat er angewandt in allen möglichen Fällen, in kirchlichen, politischen, sozialen Angelegenheiten, so weit eben das Gebiet reichte, auf das er als Papst Anspruch machte; oft, wie wir schon gesagt, als Vertreter der Religion, der Menschheit, der Sittlichkeit, wenn es sich um Wittwen und Waisen handelte, oder um Händel zu schlichten, Frieden zu stiften, Bündnisse mit Christenfeinden aufzuheben; in Ehesachen; oft aber auch in ganz einseitig päpstlichen, rein eigensüchtigen, oder doch rein weltlichen Dingen, z. B. gegen Pisa, weil es dem tuszischen Bund nicht beitreten wollte; gegen die deutschen Erzbischöfe, die auf Philipp's Seite standen; gegen die englischen Barone in ihrem Konflikte mit Johann. Es ist kaum ein Fürst, kaum ein Staat jener Zeit gewesen, von dem norwegischen Swerrer bis zu Markwald und Diephold in Neapel und Sizilien, die nicht die Drohung oder die Vollziehung dieser Strafen an sich hätten erleben müssen. War dann der Zweck erreicht, oft ein ganz partikulärer, so war der Mann oder das Land wieder christlich, rehabilitirt.

I. hat in seiner Antrittsrede gesagt, er sei gesetzt, um dem Gesinde als ein getreuer und kluger Knecht Speise zu seiner Zeit zu geben. Und anderswo: „der Herr der Kirche sehe sich vor, dass er nicht den Schlüssel der Gewalt ohne den Schlüssel der Weisheit führe; beider bedürfe S. Peter." Wenn nun aber er (und viel mehr noch Andere) diese Waffen so oft für die partikulärsten Interessen anwandte, mussten sie nicht zuletzt leere Form werden? den moralischen und religiösen Glauben daran abstumpfen? Musste nicht überhaupt alle innere objektive Heiligkeit eines Eides z. B. verloren gehen, wenn der Papst nach Belieben davon dispensiren konnte? Z. B. vom Eid gegen Friedrich II. in seiner Deliberation, wo er dem Philipp vorwirft, dass er dem Knaben Treue geschworen, und sie aber, indem er

selbst die Königskrone angenommen, gebrochen hätte. Da könnte man nun freilich einwenden, fährt er fort, er, der Papst selbst, erkläre ja jenen Eid für unbefugt; aber „war auch der Eid unbefugt, so durfte Philipp doch nicht aus eigener Willkür zurücktreten, sondern musste zuerst uns berathen, wie dort die Israeliten in Bezug auf die von Gibeon zuerst den Herrn befragten". Und wie musste das erst, dass die Kirche stets die weltliche Gewalt zu Hülfe rief, den Glauben an ihre geistigen Mittel und Kräfte brechen!

I. selbst hat diese Missbräuche erkannt, die den Verfall der Kirche zur Folge hätten. Er hat geeifert, wie wir aus den Bestimmungen des Laterankonzils sehen, gegen die vielfachen Indulgenzen und den Kleinhandel, der damit getrieben wurde; gegen die unvernünftigen und unbilligen kirchlichen Strafen; gegen die Exkommunikationen, die man nach Belieben gegen den Gegner schleuderte. Aber während er den Unfug im Kleinen einschränken wollte, hat er ihn im Grossen nur um so umfangreicher betrieben. Aber auch die Staatsgewalt konnte sich auf die Länge nicht zum willkürlichen Vollstrecker der päpstlichen und kirchlichen Gedanken hingeben, wenigstens da nicht, wo sie, wie in Frankreich, zu einem ungebrochenen Staatsbewusstsein gelangte. Bei I. freilich hat das Meiste dieser Art, um seiner imponirenden Persönlichkeit willen, noch vorgehalten; später aber, wo diese fehlte und die Zeit nicht mehr dafür war, verfielen diese kirchlichen Mittel dem Gerichte ihres eigenen Missbrauchs.

Innozenz und die päpstlichen Finanzen.

Man hat dem Papste vorgeworfen (Matthäus Paris.), er habe sich durch Geschenke beugen lassen; aber Geschenke, das hat er selbst feierlich bezeugt, haben ihn nicht gebeugt, wenn auch allerdings die „Kurie" (auch zu seinen Zeiten) „beugsam" war. Seine Familie hat er zwar bereichert und gehoben, doch weniger auf Kosten der Kirche. Gewiss war er ein guter und strenger Haushalter und Finanzmann, wie er auch Aebten und Bischöfen Erhaltung und Aeufnung

des zeitlichen Gutes streng anempfahl und vor schlechter Oekonomie und Verschleuderung warnte. Aber seine Hände hat er nie durch Ungerechtigkeiten beschmutzt. Schon als Kardinal zeigte er sich so, denn die Kirche Sergius und Bacchus, deren (Kardinal-) Diakon er war, liess er auf seine Kosten renoviren, und bald nach seiner Stuhlbesteigung einen Säulengang zu ihr aufführen „aus den Gütern, die ihm Gott in seinem Kardinalat gegeben", worüber „man sich sehr wunderte, woher er solche Ausgaben bestreite, da er seine Hände von jedem schlechten Geschäft frei hielt und keine Schenkung, kein Versprechen von irgendwem annahm, ehe er dessen Geschäft beendiget hatte, auch nichts von Jemand verlangte". Er hielt strenge über die Einkünfte der päpstlichen Schatzkammer und äufnete, wo er konnte, ihre Zuflüsse. Zunächst aus dem eigentlichen Erbgut S. Peters, aus den zerstreuten Besitzungen von Kirchen, Klöstern, Schlössern, Höfen, Städten u. s. w., die meist gegen jährlichen Zins zu Leben, bisweilen auch in Erbpacht gegeben waren; dann aus dem Erbgut S. Peters im weiteren Sinne, dem sogenannten Kirchenstaat, aus dem Exarchat, der ankonitanischen March, der Romagna, Kampagna, Tuszien und andern Landschaften, wohin er (z. B. nach Tuszien) sofort Verwalter sandte und überall auf strenge Einziehung von Gefällen und Steuern zu Handen der päpstlichen Kammer drang. Diess waren seine unmittelbaren landesherrlichen Einkünfte. Ungleich bedeutender waren diejenigen, die er als Oberhaupt der Kirche bezog, z. B. an Gaben für ertheilte Pallien, Bestätigungen, Absolutionen, Privilegien. Dazu kamen noch besondere Einkünfte, die der Kurie zuflossen; besonders der Peterspfenning aus einigen Ländern: England, Dänemark, Norwegen, Schweden; Zinsleistungen, zu denen sich Klöster, Städte, weltliche und geistliche Herren gegen Rom verpflichteten, um ihre Selbständigkeit oder Herrschaft dadurch zu sichern: so Montpellier, so der Bischof von Maguelonne, so Simon von Montfort, der 1000 Mark Silber versprach und ausserdem noch von jedem Herde 3 Denare. Es waren diess gewissermassen schon Ein-

künfte, die ihn als eine Art weltlicher Oberlehensherrn erscheinen lassen. Als förmlicher anerkannter Oberlehensherr bezog er den Lehenszins aus Portugal, Aragonien, Sardinien, Sizilien, England, freilich nur vorübergehend.

Wie viel nach heutigem Geldwerthe diese Einkünfte betrugen, ist bei der Verschiedenheit der stipulirten Münzen: Mark, Pfund, Unzen, Byzanzer, Denare, Solidi, bald in Gold, bald in Silber, unmöglich zu bestimmen.

So strenge der Papst auf die Aeufnung seiner Schatzkammer hielt, so mässig lebte er. Aber seine Güter dienten seinen Zwecken: der Verschönerung Roms, den Armen, Kirchen, Spitälern (Spital vom h. Geist in Rom), besonders den Kreuzfahrern.

Fassen wir zum Schlusse das Ganze in Ein Bild. Innozenz darf man wol den grössten aller Päpste nennen, betrachten wir sowol das was er wollte, als was er leistete. Er ist das bewegende Prinzip seiner Zeit gewesen. Nie galten Petri Schlüssel so hoch, obwol auch er zu klagen hatte, sie werden verachtet. Sein höchster Gedanke war: Einheit der Christenheit — sichtbares Reich Gottes — unter ihm, als ihrem Haupt, Träger und Dolmetsch des göttlichen Gesetzes. Es war der Gedanke einer geistlichen Weltmonarchie. Nie war ein Papst der Verwirklichung einer Idee so nahe, die sich doch nie verwirklichen lässt, sondern den Keim der Auflösung von vornherein in sich trägt. Christenthum, Kirche und Staat protestirten gleichmässig dagegen. Es war hohe Zeit, dass in die Räume dieses ungeheuren Gebäudes auch ein anderer Geist einzog, der nicht von dieser Welt war.

Franziskus von Assisi.

»So viel ist der Mensch werth und nicht mehr, als er vor Gott gilt.«

Franziskus bei Bonaventura, VI., I.

In derselben Zeit, als die Kirche nach ihrer hierarchisch-theokratischen Seite in einem Glanz und einer Macht wie nie zuvor und niemals nachher sich darstellte und in Innozenz als dem »Haupt der grossen christlichen Völkerfamilie« kulminirte, zu derselben Zeit erzeugte dieser kirchlich-mittelalterliche Geist, wie um sich in seiner Höhe und in seiner Tiefe zugleich, wie um seine Welt-Herrlichkeit und Welt-Einfalt, seinen Welt-Besitz und seine Welt-Entsagung zu offenbaren, wie um jener in dieser ein Gleichgewicht zu setzen, und jene durch diese zu beleben und zu erfrischen, — einen Franziskus, von verwandten Geistern jener Zeit den mächtigsten und eigenthümlichsten in dieser Art.

Zu keiner Zeit weniger schien eine neue Form der Aszese und eine neue Ordensstiftung ihre Berechtigung zu haben und zu finden. Man könnte glauben, der Geist habe sich bereits erschöpft, der Kreislauf dieser Stiftungen sei vollendet und abgeschlossen in den alten. »Weil die zu grosse Verschiedenheit dieser Institute Verwirrung in die Kirche Gottes bringt, solle ins Künftige nichts neues dieser Art gestiftet werden, sondern wer Mönch werden wolle, solle sich einem der genehmigten Orden anschliessen«, so war 1215 auf dem grossen lateranischen Konzil beschlossen worden.

Unterdessen hatte sich aber ein Geist Bahn gebrochen, dessen Strom sich in die alten Bette nicht eindämmen liess; und als ob er der äusserlichen Bestimmungen spottete, rief er um eben diese Zeit die Stiftung des Franziskus ins Leben, welche nicht wie die bisherigen Orden in dem Prinzip Benedikts fortging und nur in einzelnen Formen oder Zwecken abwich, sondern »einer neuen Gestaltung einen neuen Geist« einhauchte und mit derjenigen des Dominikus (insgemein Bettelorden genannt) bald alle andern Mönchsorden an innerer Gewalt, an Einfluss, Ausbreitung und äusserer Macht hinter sich liess und in dieser Art eine neue Aera bildete.

Es war aber auch von Nothwendigkeit, es war hohe Zeit. In den Briefen Innozenzens lesen wir so vieles von der Macht, dem Ansehen der Kirche, von ihren Immunitäten, den geistlichen Gerichtsbarkeiten, Zehnten, für die mit so ungeheurem Eifer gestritten wird, dass man sich recht eigentlich nach religiöser Kost sehnt; wie muss das erst im Zeitalter selbst gewesen sein, da alles diess verhandelt wurde! Es muss ein allgemeiner tiefer Zug gewesen sein nach der Kirche Jesu Christi, ihrer Einfalt, Demuth, Reinheit, Liebe, Selbstentäusserung, ihrer Predigt und Volksunterweisung. Was haben denn die Waldenser anders gesucht? Was hat ihnen Eingang verschafft? Besonders im Gegensatz gegen diese verweltlichte Kirche drang durch das religiöse Bewusstsein der Zeit die Idee der apostolischen Nachfolge in evangelischer Armuth, wie man sich das Leben der Apostel damals vorstellte. Was die Waldenser in ihrer Art versuchten, biblisch-praktisch, dasselbe hat F. unternommen, aber in einer ihm ganz eigenthümlichen Weise.

Zu Assisi, einer Stadt der Romagna, ist Franziskus geboren, im Jahre des Heils 1182. Seine Eltern hiessen Peter Bernardone und Picca. Der Vater, der einen ziemlich ausgedehnten Tuchhandel betrieb, in dessen Interesse er zuweilen nach Frankreich reiste, bestimmte seinen Sohn für den Handelsstand. Darnach war die Jugendbildung, die F. genoss: eine mittelmässige; wir wissen nur, dass er

die französische Sprache zeitig erlernte und auch stets eine Vorliebe für sie behielt, obwol er sie nicht vollständig sprach. Wie er herangewachsen, wird er uns geschildert als ein fröhlicher, junger Mensch, freigebig bis zur Verschwendung, ganz einem jugendlich-heitern, fast üppigen Weltleben hingegeben; der an der Spitze seiner Altersgenossen es liebte, nach festlichen Mahlen mit muthwilliger Lust, Volkslieder singend, die stillen Strassen von Assisi zu durchziehen. Dreierlei, was aus dieser Zeit uns von ihm gemeldet wird, ist indessen charakteristisch für ihn; einmal ein phantastisch-romantisches Gebahren: er gefiel sich in schöner Kleidung, wie überhaupt in Allem, was glänzend und ausgezeichnet war; dann eine weit getriebene Nichtachtung alles Geldes, daher er für nichts weniger geeignet schien als für den Kaufmannsstand, den er, nach dem Wunsche seines Vaters, ergriffen hatte; endlich ein tiefes Mitgefühl mit Armen und Leidenden, ein Erbtheil vielleicht von seiner Mutter her, das ihn aber wiederum von seinem Vater, der ein kalter Mensch und ein Rechner war, schied; »es war dem Jüngling F., sagt Bonaventura, eine milde Erbarmung gegen die Armen eingepflanzt, welche von Jugend an mit ihm aufwuchs und sein Herz mit solcher Güte erfüllte, dass er, ein schon nicht tauber Hörer des Evangeliums, sich vornahm, Jedem, der ihn anspreche, besonders wenn er um der Liebe Gottes willen bäte, zu willfahren«. Denn nie, äusserte er sich später, habe er, auch als er noch ganz in der Welt gelebt, den Namen der göttlichen Liebe »ohne besondere Umwandlung des Herzens« hören und aussprechen können.

In seine Jugend fallen zwei hervortretende Ereignisse. Italien war damals in viele kleine Gemeinwesen zertheilt, und diese Zerklüftung rief den Wetteifer, aber auch der Nebenbuhlerschaft und Eifersucht, die in zahllosen offenen Fehden sich Luft machte. Auch zwischen Assisi und Perugia kam es vielfach zu solchen Händeln; vorzüglich gefiel sich die Jugend dieser beiden Städte in kecken Fehdezügen und gegenseitigen Ueberfällen. Bei einer solchen Unternehmung wurde F. mit einigen seiner Mitbürger gefangen. Er ertrug

sein Missgeschick mit Würde ûnd Heiterkeit; nach einem Jahre wurde Friede geschlossen und unsere Gefangenen kehrten zurück. Diess Schicksal ging aber, scheint es, spurlos an seinem innern Leben vorüber; nicht so eine Krankheit. Wir kennen die Beschaffenheit dieser Krankheit nicht, noch wie sie auf seine leibliche und geistige Verfassung einwirkte; wir wissen nur, dass er sich nach derselben als ein Anderer fühlte. Als er wieder genesen auf einen Stab gestützt im Freien umherwandelte, wollte ihn nichts mehr ansprechen: er erschien sich klein und gering; was er sonst am meisten geliebt, wurde ihm zum Eckel, sein ganzes vergangenes Leben dünkte ihn eine Thorheit. Aber es gährte in ihm noch Alles trübe durch einander: Weltliches und Geistliches; und in Träumen und Visionen spricht sich dieses Treiben und der dunkle Drang seines Innern aus. Einmal in einem Traumgesichte sah er einen grossen und schönen Palast, ganz von Waffen angefüllt, mit dem Zeichen des Kreuzes geschmückt. Auf die Frage, wem die Waffen und dieses Zauberschloss gehören, antwortete ihm eine Stimme: das sei für ihn und seine Kriegsmänner bestimmt. Schon seit einiger Zeit mochten seine Gedanken diese Richtung genommen haben; jetzt nahm er Abschied von den Seinen und wollte mit einem kriegslustigen Ritter von Assisi, dessen Beispiel seine Phantasie entzündet hatte, in die Dienste Walthers von Brienne treten (wie man meint), der die Rechte seiner Gattin Alberia, der älteren Tochter Tankred's, gegen die Deutschen verfocht. Auf dem Wege, in Spoleto sagen Einige, hatte er ein zweites Traumgesicht; er glaubte eine Stimme zu hören, die ihm bedeute, wie viel besser es sei, dem reichen Gott zu dienen als einem armen Menschen; er möge nun wieder umkehren und seine Stunde abwarten. F. folgte dem Zuge seines guten Geistes und kehrte nach Assisi zurück. — So überwog in ihm bald das Weltliche, bald das Geistliche und spielt in einander über, und bestimmt zugleich die Gestalt seiner (werdenden) Bekehrung: die angehende weltliche Ritterschaft sollte eine geistliche werden. Noch wusste er aber nicht, wie das werden sollte; er fühlte nur, dass er ein Anderer werden müsse.

Er wartete auf den Willen des Herrn; er entzog sich dem öffentlichen Gewühl, ward in sich gekehrt und sinnend, suchte die Einsamkeit, um zu beten; sein Herz war noch viel weicher, inniger gegen die arme, leidende Menschheit geworden; er hätte ihnen nicht nur seine Habe, sondern am liebsten »sich selbst« mittheilen mögen; er zog bisweilen seine Kleider aus, zerschnitt sie oder trennte sie auf, wenn er nichts anderes ihnen zu geben hatte: zumal die Aussätzigen waren ein Gegenstand wie seiner Liebe und Pflege, so seiner Uebung in der Selbstüberwindung. Aber nun auch nicht mehr nur aus natürlich weichem Herzen; sondern um des armen, leidenden, gekreuzigten, »aussätzigen« (Jes. 53, 4) Christus willen. Die Weichheit seines Herzens hatte sich auf Christus selbst gewandt, dessen Leiden er mitfühlte und nachempfand. »Als er eines Tages abgesondert von der Welt betete und vor grosser Inbrunst seines Herzens ganz in Gott versenkt war, erschien ihm Jesus Christus an das Kreuz geheftet. Bei desselben Anblick zerfloss seine Seele und das Gedächtniss des Leidens Christi ward seinem Innersten so tief eingeprägt, dass er von jener Stunde an, wenn die Kreuzigung Christi ihm in den Sinn kam, auch äusserlich kaum der Thränen und Seufzer sich enthalten konnte. Dadurch verstand er auch, wie jenes Wort des Evangeliums ihm gesagt sei: wer mir will nachfolgen, der verläugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich.« Diese Kreuzes-Andacht und Kreuzesnachfolge — in viel buchstäblicher, sinnlicher Weise, nach Art der Herrenhuter des 18ten Jahrhunderts — blieb von nun an die herrschende Form der Religiosität in seinem Gemüthe und Leben.

Was er anfangen und thun sollte, ward ihm nun bald auch gewisser, und immer bestimmter trat der Beruf, auf den sich sein religiöser Drang werfen, in dessen Ausübung er seine Befriedigung finden sollte, vor seine Seele; aber auch diess wieder in einer Vision. Eines Tages wandelte er in Andacht versunken auf dem Wiesengrund bei der alten und nahen Einsturz drohenden S. Damianskirche, ausserhalb den Mauern Assisi's gelegen. Es trieb ihn in die

Kirche, um zu beten. »Er warf sich vor dem Bilde des Gekreuzigten hin und während er mit den Augen voll Thränen zu demselben hinauf blickte, hörte er mit leiblichen Ohren eine Stimme von dem Kreuze herab dreimal sprechen: Franziskus, gehe und stelle mein Haus wieder her, das, wie du siehst, ganz zu Grunde geht. Allein in der Kirche zitterte und bebte er bei dieser so wunderbaren Stimme; als er aber im Herzen die Kraft des göttlichen Spruches empfand, ward er im Geiste entzückt«. Diesen Kirchen - wiederherstellenden, erneuenden, aufbauenden Beruf, auf den F. sich gewiesen sah, verstand er aber zunächst noch äusserlich, »von der Wiederherstellung dieser verfallenen Kirche, da doch vorzüglich jene Kirche gemeint war, welche Christus mit seinem Blute erkauft hat, wie der heil. Geist es ihm später zeigte und F. selbst es hernach den Brüdern enthüllte«. Er traf sofort Anstalten dazu. Er ging nach Hause, nahm mehrere Ballen kostbaren Tuchs, verkaufte sie in Foligno; verwerthete auch sein Pferd und gab den Erlös dem Priester der S. Damianskirche zu ihrer Herstellung. Er bat zugleich den Priester, bei ihm wohnen zu dürfen: so unbehaglich dünkte es ihn bereits in der Welt. Als sein Vater ihn suchte, flüchtete er sich erschreckt in eine abgelegene Höhle. »Hier bat er unter Strömen von Thränen unablässig den Herrn, er möchte ihn von den Händen derer, die seine Seele verfolgen, erretten, und die frommen Wünsche, die sein Geist ihm eingegeben, gnädig erfüllen«. Er fand im Gebete Muth; eine unaussprechliche Heiterkeit ergoss sich über ihn; er begann sich wegen seiner Kleinmüthigkeit und Feigheit zu strafen. Neu gekräftigt verliess er sein Versteck und kehrte nach Assisi zurück. Die Veränderung, die mit ihm vorgefallen, sein blasses Antlitz, eine Folge der aszetischen Uebertreibungen, sein Aufzug — alles diess reizte die Leute gegen ihn: man verspottete ihn, wie einen Wahnsinnigen, und warf ihn mit Gassenkoth und Steinen; er aber »liess sich durch keine Unbild beugen oder umändern, und ging wie ein Stummer durch Alles hin«. Am heftigsten war der eigene Vater: dass sein Sohn so verkehrte Wege gehe, das Geld verschleudere, den Spott der Welt als Phantast auf sich

ziehe, das verkehrte seine Liebe in Hass und reizte ihn bis zu Gewaltthätigkeiten; »er peinigte ihn erst mit Worten, dann mit Schlägen und Gefängniss«. F. blieb unbeugsam; und kaum hatte, während einer Abwesenheit des Vaters in Handelsgeschäften, die mitleidige Mutter den Sohn der Haft entlassen, so eilte dieser wieder nach S. Damian. Es musste zu einem völligen Bruche kommen. Als der Vater heim kam und den Sohn wieder aufsuchte, »um ihn zurückzubringen, oder wenn er das nicht vermöchte, aus dem Lande zu jagen«, — so sehr schämte er sich desselben — ging F. dem Erbitterten fest und zuversichtlich entgegen: seine Bande und Schläge achte er für Nichts; für den Namen Christi wolle er alle Uebel freudig ertragen. Bernardone erkannte, dass er hier nichts mehr hoffen noch wirken könne; er wollte wenigstens das Geld für die Stoffe und das Pferd zurück. Er fand es in einem Fenstergesimse, wohin es F. geworfen, da der Priester sich geweigert, es anzunehmen. Dennoch gab er sich noch nicht zufrieden. Er mochte den Verdacht haben, sein Sohn möchte in seiner Schwärmerei noch andere Summen entwendet haben; auch wollte er ihn überhaupt zu einer rechtsgültigen Verzichtleistung auf sein künftiges Erbgut vermögen. Er liess ihn daher vor die weltliche Obrigkeit, und als F. sich als »Diener Gottes« weigerte, vor den Bischof laden. »Ich werde ihm Alles, was sein ist, rief hier F. dem Bischof zu, sogar meine Kleidung zurückgeben«. Und sofort sich entkleidend und die Stücke vor den Bischof niederlegend, sprach er zu seinem Vater: »Bis jetzt habe ich dich meinen Vater auf Erden genannt; künftighin aber kann ich wohl mit Sicherheit sagen: unser Vater, der du bist in den Himmeln, bei dem ich allen Schatz niedergelegt habe und auf den ich all' mein Vertrauen und meine Hoffnungen setze«.

Das war im Jahr 1206 oder 1207. Er hatte, gedrängt von Aussen, von seinem Vater, aber eben so in Kraft seines inneren Dranges, gebrochen bis zur Verzichtleistung auf alle künftige Erbschaft; und jetzt, »aller weltlichen Bande los«, fühlte er sich erst glücklich, kein Gut zu haben, ausser Gott, und von Niemandem Etwas zu erwarten, als von ihm, und

nichts zu erhalten, als um Gottes willen. Er überliess sich zunächst diesem Hochgefühle seiner »Armuth in Christo« in aller Schwärmerei. »Sicher und frei« zog er in die Einsamkeit, »um allein und schweigend die Heimlichkeiten göttlicher Ansprache zu vernehmen«; er durchwanderte Wald und Gebirge, »des Herrn Lob in französischen Lauten singend«. Räuber überfielen ihn und fragten ihn, wer er wäre. »Der Herold eines grossen Königs«, antwortete er mit prophetischer Stimme. Da schlugen sie ihn und warfen ihn in eine Grube voll Schnee; »da liege nun, du armseliger Herold Gottes«. Als sie sich entfernt, stieg er aus der Grube und »sang mit noch lauterer Stimme Gott dem Schöpfer aller Dinge Lob«. Hierauf begab er sich nach Gubbio in den Spital der Aussätzigen, »allen um Gotteswillen auf's sorgfältigste zu dienen«. Es war diess für ihn, der von Natur eine grosse Abneigung dagegen hatte, ein Akt der Selbstüberwindung, wie der Liebe. »Er wusch ihre Füsse, verband ihnen ihre Geschwüre, reinigte die Wunden vom Eiter, wehrte der Fäulniss und küsste sogar aus besonderer Devotion — hiessen sie doch im Mittelalter nur »die Armen des guten Gottes« — ihre Eiterwunden«.

Es trieb ihn aber »der Gehorsam« gegen jene Stimme, die ihm einen göttlichen Befehl enthielt, das Kirchlein S. Damian's wieder herzustellen, wieder zurück nach Assisi. Er wollte durch Betteln wenigstens »den Auftrag vollziehen«. Er stellte sich an die Strassen und rief den Menschen zu: »wer mir einen Stein schenkt, wird dafür den einfachen Lohn erhalten; wer mir zwei schenkt, den zweifachen; wer drei, den dreifachen«. So bettelte er, »nachdem er aus Liebe zum armen Gekreuzigten alle Geschämigkeit abgelegt hatte, bei jenen, unter denen er vorher reich gewesen«. Sein Vater, der den einst so weltstolzen Sohn nun bettelnd durch die Strassen ziehen sah, überhäufte ihn mit Schmähworten. Da suchte F., in tiefer Wehmuth, einen armen elenden Menschen auf, bettelnd wie er, und sprach zu ihm: »du bist mein Vater, komm mit mir, wir wollen unser Almosen theilen; und wenn du siehst, dass mein Vater Bernardone mir flucht, so werde ich zu dir

sagen: segne mich mein Vater, und du wirst mich dann segnen«. So ward er Vielen ein Gegenstand des Spottes und Hohnes: ein Narr deuchte er ihnen; Andere dagegen wurden durch sein Wesen bis zu Thränen gerührt. Es lag etwas in ihm, was, wie leicht es sich auch verspotten liess, doch über allen Spott erhaben war und ihm zuletzt bei verwandten Gemüthern den Sieg verschaffen musste; und gerade das nach modernem Geschmacke Karikaturartige an ihm konnte in jener Zeit seinen Einfluss eher fördern, als hemmen. Er selbst trug Steine und anderes Baumaterial herbei, und diente gleich einem Handlanger. So ward die S. Damianskapelle wieder hergestellt. F. konnte sich indess damit nicht genug thun; er sah umher und fand die kleine Kapelle des h. Petrus in baufälligem Zustande; auch diese war bald hergestellt. Da war noch die kleine Kirche »der Maria von den Engeln«, die auf einem kleinen Stück Land lag, Portiunkula genannt. Das Kirchlein war klein, die Lage einsam, eine Höhle dabei, viele Rosenhecken ringsum, welche die herrlichsten Rosen trugen. Das Kirchlein wurde hergestellt und daneben baute sich F. eine Hütte und wohnte da, und bald war kein Ort auf der Welt ihm lieber. »Hier begann er in Demuth, hier nahm er mächtig zu, hier endete er selig, diesen Ort empfahl er sterbend den Brüdern«.

Seinen Beruf hatte er in jener Stimme bis jetzt äusserlich gefasst und vollzogen durch Wiederherstellung dreier Kirchen. „Diess war aber nur das Vorbild der dreifachen geistigen Wiederherstellung der Kirche durch die drei Orden, die er stiftete“, sagt Bonaventura. Vom „Materiellen“ sollte er nun „zum Geistigen“, vom „Kleineren“ zum „Grösseren“ schreiten.

Es war im Jahr 1208 oder 1209, als er in der Kirche S. Maria von den Engeln der Apostelmesse beiwohnte; da hörte er die Worte der evangelischen Lektion, Matth. 10: »Ihr sollt weder Gold, noch Silber, noch Erz in euren Gürteln haben, keine Tasche auf den Weg, auch nicht zwei Röcke, weder Schuhe noch Stab, denn der Arbeiter ist seiner Nahrung werth«. Es war, als gösse diese Stelle Licht in seine Seele: sie machte ihm seinen Beruf, wie er ihm bis-

her vorgeschwebt, in apostolischer Armuth zu evangelisiren, klar und gewiss. »Das ist's, was ich suche, rief er aus, das, was ich von ganzem Herzen begehre«. Er warf seinen Geldbeutel weg, löste die Schuhe von den Füssen, legte den Stab ab, warf die Taschen hin, zog ein grobes rauhes Gewand an, umgürtete sich mit einem Stricke und predigte in dieser Tracht seinen Mitbürgern die Busse. »Es waren aber seine Worte nicht leer, noch belachenswerth, sondern voll Kraft des h. Geistes, durchdringend die Herzen der Menschen; dass die, so sie hörten, in heftige Verwunderung ausbrachen«. Der Herr gebe euch Frieden: damit eröffnete er jede seiner Ansprachen.

Wer denkt da nicht an den Peter Valdensis? „Als der genannte reiche Bürger von Lyon, erzählt Stephan von Borbone, Dominikaner zu Lyon (1225), die h. Schrift öfters las und auswendig behielt, so nahm er sich vor, die evangelische Vollkommenheit, wie die Apostel gethan hatten, zu bewähren. Und er verkaufte alles das Seinige und warf in Verachtung der Welt den Armen sein Geld hin in den Kehricht, masste (?) sich den Beruf der Apostel an und nahm sich heraus, die Evangelien und das, was er auswendig behalten hatte, in den Strassen und auf den Dächern zu predigen, und er berief viele Männer und Frauen um sich, dasselbe zu thun, und schickte sie aus in die umherliegenden Dörfer zu predigen. Und das thaten diese unwissenden und ungelehrten Leute...."

Bald schlossen sich Franzisko Einige aus Assisi an und es bildete sich eine Familie um ihn. Bernhard (von Quintavalle) war „der erstgeborne Sohn des h. Vaters". Er war ein angesehener Mann von Assisi. Als er den F. fragte, was er mit seinem Vermögen anfangen solle, antwortete ihm derselbe, er solle es seinem Herrn zurückgeben, von dem er es empfangen, nämlich unter die Armen austheilen. Das wurde dann stehender Grundsatz bei der Aufnahme in die Brüderschaft. Unter den folgenden nennen wir Agidius, Sylvester. Von Agidius sind uns Reden aufbehalten, welche uns in das bei allem Exzentrischen doch herrlich reiche Geistesleben dieser Männer einen Blick werfen lassen. Wir

wählen folgende Fragmente. „Drei Dinge sind vor allen nützlich, und wer sie besitzt, kann nicht unglücklich werden. Das erste ist, unter allen Bedrängnissen im Frieden zu beharren; das zweite, in Allem, was wir thun, in Allem, was wir empfangen, uns zu demüthigen; das dritte, immer und unwandelbar das ewige Wesen, das wir mit unsern leiblichen Augen nicht sehen können, zu lieben.... Gott ist so gross, dass Alles, was die Weisen des Alterthums und die heiligen Väter ersonnen und ausgesprochen, nichtiger ist, als eine Nadelspitze im Vergleiche mit der Erde und der allgemeinen Schöpfung. Wenn die heilige Schrift von Gott spricht, so stammelt sie, wie eine Mutter stammelt, um sich ihrem kleinen Kinde verständlich zu machen.... So lange der Mensch lebt, soll er niemals an der Barmherzigkeit Gottes verzweifeln. Ist ja doch kein Baum so dornicht und schlecht gezogen, dass er nicht durch Menschenhand verschönert werden könnte; und wie viel mehr kann es hienieden keinen so grossen Sünder geben, welchen Gott nicht mit seiner Gnade und seinen Tugenden schmücken könnte.... Man wird nie anders zur Erkenntniss Gottes gelangen, als durch Demuth.... Möchte es Gott gefallen, unsern Schultern stets eine schwere Bürde aufzulegen, damit dieses harte stolze Haupt dadurch gezwungen würde, sich zu beugen und zu erniedrigen!... Wer alle Leiden und Trübsale aus Liebe zu Gott geduldig trüge, der würde grosse Gnade erlangen; er wäre Herr dieser Welt und stände schon mit einem Fuss in einer andern.... Wenn Jemand zu einem ganz armen Menschen spräche: Freund, ich überlasse dir mein Haus, damit du dich desselben drei Tage lang bedienst, um einen unschätzbaren Schatz zu gewinnen: was würde dieser Arme thun? Auch wir haben ein Darlehen von unserm Gott empfangen, unsern Leib, und Alles, was wir während unsers Lebens thun können, gleicht drei Tagen.... Der Mensch kann durch die irdischen Dinge nicht befriedigt werden, er seufzt unaufhörlich nach den himmlischen, denn er ist nicht für das geschaffen, was niedrig, sondern für das, was hoch und das höchste ist: der Leib ist für die Seele, diese Welt für die andere gemacht worden".

Die kleine Gesellschaft bewohnte eine Hütte in der Ebene von Rivotorto bei Assisi; zunächst lebten sie der Kontemplation und Aszese; sie versuchten sich aber auch im thätigen Leben, unterrichteten und erbauten, paarweise ausziehend, das Volk. „Wer sie sah, verwunderte sich sehr; denn in Tracht und Lebensweise waren sie so ganz unähnlich den Andern, und sie schienen wie Waldmenschen. Wo sie hinkamen, in eine Stadt, oder ein Schloss, oder Dorf, oder Haus, verkündigten sie den Frieden und ermunterten Alle, dass sie den Schöpfer des Himmels und der Erde liebten und seine Gebote hielten. Einige hörten sie gerne; Andere im Gegentheil verspotteten sie; die Meisten quälten sie mit der Frage: wer? woher? Und sie antworteten: sie seien bussfertige und zur Busse rufende Männer aus der Stadt Assisi. Viele auch hielten sie für Betrüger oder Narren, und wollten sie nicht in ihre Häuser aufnehmen, aus Furcht, sie wären Diebe und könnten ihnen ihre Habe stehlen. Desswegen mussten sie an vielen Orten unter den Portalen der Kirchen, in den Vorhöfen der Häuser übernachten. Zum Hohn nahm man ihnen auch oft ihre Kleider, und sie liessen es sich gefallen; man warf sie mit Koth, drückte ihnen Würfel in die Hand und lud sie ein, ob sie nicht spielen wollten, oder zog sie an ihren Kaputzen. So in Hunger, Durst, Kälte, Nässe erlitten sie viele Trübsal, aber sie waren geduldig und lästerten die nicht, so ihnen Böses thaten, sondern achteten das Alles für eitel Freude. Und als die Menschen diess sahen, und wie die Brüder anhaltend waren in Gebet und Frömmigkeit, und kein Geld nahmen, noch bei sich trugen, und die grösste Liebe gegen einander hatten, daran sie als Jünger des Herrn erkannt wurden, so kamen Viele in Herzenszerknirschung zu ihnen und baten sie um Verzeihung der Unbilden halber, die sie ihnen angethan. Einige auch baten die Brüder, dass sie sie in ihre Gesellschaft aufnähmen“.

Ganz das Gleiche wird von den Waldensern berichtet; so waren auch sie ausgezogen. „Sie haben nirgends Wohnsitze, gehen paarweise herum, barfuss, in Wolle gekleidet, als die nichts besitzen, Alles unter sich gemein haben, wie

die Apostel, nackt dem nackten Christus folgend". So beschreibt sie der Zeitgenosse, Walther Mapes, seit 1197 Archidiakonus in Oxford.

Es ist eine Kette von ähnlichen Erscheinungen, die verschiedene Glieder und Ringe zählt. Es ist auch ganz dieselbe wörtliche Nachfolge der Apostel, bei den Waldensern in ihrer anfänglichen Armuth und Tracht (Insabattati), wie bei Franziskus und den Seinigen; auch die anfängliche Verachtung von Seite der Welt.

Bald wuchs die Zahl der Franziskus-Schüler bis zu einem Dutzend, und schon sah F. im Geist ihrer eine grosse Menge. Da schrieb er eine kurze Verfassung nieder, eine nach dem Muster der apostolischen Lebensweise, wie er meinte, entworfene Regel, die „Magna charta der Armuth", und machte sich mit den Brüdern auf nach Rom. „Wir wollen unsere Mutter, die h. römische Kirche, besuchen, wollen dem Papste mittheilen, was Gott die Gnade hatte durch unsere Dienstleistungen in's Leben zu rufen, damit wir unsere Arbeit nach seinem Willen und unter seinem Befehle fortsetzen".

Es war das ein grosser Schritt, und schwere Bedenken stiegen in der jungen, armen, verachteten Gesellschaft auf; aber die religiöse Begeisterung hob F. über alle Bedenken hinaus und gab ihm Sieges-Hoffnung und Gewissheit, zunächst wieder in einem Traumgesicht. „Ihm däuchte, als wandelte er auf der Strasse, und dicht daneben stehe ein ausgezeichnet hoher Baum. Er trat näher und unter ihm stehend verwunderte er sich über dessen seltene Höhe; da fühlte er sich plötzlich aus göttlicher Kraft in die Höhe gehoben, so dass er den Gipfel des Baumes erreichte und seine Höhe leicht zur Tiefe niederbog". Diese „Vision" war dem Manne Gottes eine Weissagung der Zustimmung des apostolischen Stuhls. Voll Freude im Geiste zog er fürbass, die Brüder stärkend und aufrichtend. In Rom fand die Gesellschaft ihren Bischof (von Assisi), der gerade damals in der Weltstadt verweilte; durch diesen gelangten sie an den einflussreichen Kardinal Johannes von S. Paul (aus dem Hause Kolonna), der ein Wohlgefallen an ihnen hatte und dem Papste sie empfahl. Es war im Jahr 1209. Damals sass der ge-

waltige Innozenz III. auf dem Stuhle Petri. Anfänglich soll er, in Gedanken verloren auf einer Terrasse des Laterans umherwandelnd, „den sonderlichen Heiligen" keiner grossen Aufmerksamkeit werth geachtet haben; eine nächtliche Vision erst hätte ihn anders gestimmt; oder war's reiferes Nachdenken über Nacht, „welche so häufig Rath schafft"? Dem Scharfblick des grossen Mannes mochte nicht entgehen, wie viel eine solche Begeisterung der Kirche einbringen könnte.

Im Jahre 1179 waren nach Rom zu Papst Alexander III., als er das (3.) lateranische Konzil hielt, Abgesandte der Waldenser gekommen, und hatten, ihre romanische Bibel in der Hand, um Anerkennung und Erlaubniss dringend nachgesucht, die ihnen der Erzbischof von Lyon, Jean de Belles-Mains, verweigert hatte: das Wort Gottes dem armen Volke predigen zu dürfen. Alexander hatte es ihnen abgeschlagen, der Erzbischof schon zuvor sie exkommunizirt und des Landes verwiesen. Hinausgestossen aus der Kirche durch die Kirche und ihre damaligen Repräsentanten, „welche das, was ihnen heiliger Beruf schien, verfluchten", wurden sie zur Sekte, die mit der Kirche völlig brach, und jenes Apostelwort bedenkend, „dass man Gott mehr gehorchen müsse, als den Menschen", ihr Bekehrungswerk fortsetzte. Wahre Lebenskräfte, besonders für die Erweckung des Volkes, sind damit für die Kreise der damaligen hierarchischen Kirche verloren gegangen; von anderer Einbusse zu schweigen. Sollte das Innozenzen nicht in die Gedanken gekommen sein? Unendlich viel kömmt darauf an, wie eine religiöse Bewegung gerade in ihren Anfängen genommen und geleitet wird. Sollte Innozenz nicht durch die Fehler eines Honorius und Luzius, seiner Vorfahren, belehrt worden sein? Die Geschichte der späteren Franziskaner zeigt, dass die franziskanische Richtung eben so leicht, als sie für die Kirche gewonnen und einer ihrer Haupthebel ward, wenn abgestossen, zur völligen Opposition sich hätte entwickeln können. Aber Innozenz hatte schon bei Durand's von Hueska Gemeinschaft die Erkenntniss durchblicken lassen, dass es

Zeit und Aufgabe sei, für die Kirche an religiösen Kräften zu gewinnen, was zu gewinnen sei. Wir finden von solchen Erwägungen freilich keine Spur in den geschichtlichen Dokumenten; die Armen von Lyon waren längst eine verfluchte und verfolgte Sekte; aber einem umfassenden, und rück- und vorschauenden Geiste, an dem die Lehren der Geschichte nicht spurlos vorüber gingen, mochten sich doch, wenn auch ganz im Stillen, ganz heimlich, solche Betrachtungen von selbst aufdringen.

Es war aber auch F. nicht der Mann, der sich nur sofort hätte abweisen lassen. Eine zweite Audienz war schon günstiger; nur aber stiess er auf den Widerstand einiger Kardinäle. So erzählt wenigstens Bonaventura. Sie fanden in der Stiftung und Regel „etwas Neues und die menschlichen Kräfte Uebersteigendes“. Gewiss, sie hatten Recht; man braucht nur auf die Geschichte der Regel und ihre Auslegung und Umdeutung durch die spätern Päpste zu verweisen. Da war aber „ein Kardinal, ein Liebhaber aller Heiligkeit und Unterstützer der Armen Christi“, der meinte, „wenn wir diese Regel als ein zu schweres und neues Ding verwerfen, so mögen wir uns hüten, dass wir nicht gegen das Evangelium Gottes anstossen; denn wenn Jemand sagt, dass in Haltung und Gelobung evangelischer Vollkommenheit etwas Unvernünftiges und zu halten Unmögliches sei, der lästert offenbar Christus, den Urheber des Evangeliums“. So ganz fand der schon genannte Johannes von Paul, Bischof von Albano, sein Ideal der Nachfolge Christi in der neuen Stiftung. Die letzten Bedenklichkeiten des Papstes hob endlich F. durch das Gleichniss von dem reichen König und der armen Frau, das er ihm vortrug. „Es war einmal eine arme aber ungemein schöne Jungfrau, sagte er, die in einer Einöde ganz verborgen lebte. Als sie der König jener Gegend sah, verwunderte er sich ihrer Schönheit und nahm sie zu seiner Gemahlin, lebte einige Jahre mit ihr in der Wüste und erzeugte mit ihr einige Söhne, welche die schöne Gestalt der Mutter mit den natürlichen Grundzügen des königlichen Vaters vereinigten. Als hierauf der König an seinen Hof und zum Throne des Reiches zurückkehrte, erzog

die fromme Mutter die Söhne; als sie erzogen waren, entliess sie sie zum Könige mit den Worten: Söhne, ihr seid von einem grossen Könige gezeugt; er lebt an seinem Hofe; ich wollte und konnte diese Einöde nicht verlassen; gehet ihr zum Vater und erkläret ihm, welcher Abkunft ihr seid. Er wird euch geben, was nöthig ist und was für euern Adel ziemt. Als sie nun zum Könige kamen, erkannte dieser an den Söhnen sogleich seine Grundzüge und die Schönheit und Anmuth der Mutter. Er sagte zu ihnen freundlich: Wahrlich, ich erkenne euch als meine Söhne und will euch als königliche Kinder erziehen; denn wenn ich Fremde und Diener an meinem Tische und für Geld speisen lasse, um wie viel mehr werde ich für meine Söhne sorgen, und für die so schönen Kinder euerer Mutter, welche ich so innig liebe. Alle ihre Kinder, welche sie von mir empfangen hat, will ich an meinen Tisch ziehen und an meinem Hofe ernähren lassen«. — »Dieser König, heiligster Vater, fuhr F. fort, ist Christus der Herr, der Herr des Himmels und der Erde; die schöne Jungfrau ist die Armuth, welche in der Wüste dieser Welt von Menschen verstossen und verachtet, in einsamen Orten wohnet. Christus, der König der Könige, da er vom Himmel herabstieg, liebte sie sehr, und als er in die Welt einging, vermählte er sich mit ihr in der Krippe. Er erzeugte aus ihr in dieser Wüste der Welt mehrere Söhne, die Apostel, Einsiedler, Mönche und viele Andere, welche sich zur freiwilligen Armuth bekannten. Diese trugen die Zeichen der königlichen Armuth, Demuth und des Gehorsams ihres Christus, und mit diesen geschmückt, schickte sie die gute Mutter zum himmlischen König, der sie gütig aufnahm und versprach, sie zu ernähren und sagte: Ich, der ich meine Sonne über Gerechte und Ungerechte aufgehen lasse, der ich den ungläubigen Mauren und den Heiden, welche meinen Glauben nicht haben, von meinem Tische und von meinen Schätzen Nahrung und Kleidung gebe, sie ernähre und erhalte, um wie viel mehr und lieber werde ich solches euch geben, in allem Nöthigen euch versorgen, euch und Alle, die ihr aus meiner geliebtesten Braut, der Armuth, gezeugt sind? Zu diesem himmlischen König, hei-

ligster Vater, schickt die Herrin und königliche Braut, die Armuth, diese ihre Söhne, welche nicht geringer sind, als die erstern und ältern, und die in der Schönheit nicht aus der Art des Vaters oder der Mutter schlagen, sondern die höchste und vollkommene Armuth geloben. Wie mag man daher fürchten, dass sie durch Hunger zu Grunde gehen, diese Söhne und Erben des ewigen Königs, die nach dem Bilde Christi, des Königs, durch die Kraft des heil. Geistes, aus einer armen Mutter erzeugt sind. Denn wenn der König des Himmels denjenigen, die ihm nachfolgen, das ewige Reich verheisst, um wie viel mehr wird er ihnen mittheilen, was er Guten und Bösen gemeinschaftlich gibt". Auf diess hin liess der Papst den F. gewähren und gab ihm die mündliche Genehmigung seiner Stiftung, mit der Erlaubniss, Busse zu predigen. Dem Papst soll damals geträumt haben, der lateranensische Palast sei dem Einsturz nahe, und nur ein armer, verachteter Mann halte ihn, dass er nicht falle, mit seinem eigenen Rücken, den er unterstemme. In F. habe er diesen Mann erkannt.

Jetzt stark durch die Autorität der Kirche (des Papstes) kehrte F. nach Portiunkula zurück, das bald darauf der Abt der Benediktiner von Monte Subiako der neuen Genossenschaft als Eigenthum schenkte. Portiunkula wurde der Mittelpunkt, von dem die neue „evangelische Schule" ausging, welche in den Tagen ihrer ächten Begeisterung weithin neues Leben trug und entzündete; wenn auch, wie jedes in der Zeit sich darstellende, in der Form und dem Geiste der Zeit.

Von allen Ständen, Altern und Bildungsstufen eilten die Männer in die neue Stiftung, wie in ein „Asyl"; und schon war ihrer eine grosse Zahl. Aber auch in der weiblichen Welt sollte dieselbe Bewegung erfolgen und sie geschah durch Klara, die Schülerin und Freundin des F., durch welche er seine zweite Stiftung in's Leben rief: »den Orden der armen Frauen«, kurzweg der Klarissinnen. Klara war schon im Mutterleibe eine »geweihte«. Ihre Mutter, die Ehefrau des Ritters Sciffi, Ortolana, von Assisi, hatte weite Pilgerfahrten unternommen und war sogar nach Jerusalem

gewallfahrtet. Klara ward geboren im J. 1194. Ihr frommes Gefühl, durch ihre Erziehung erhöht, führte sie dem F. zu, der sie »Gott« weihte (1212). Bald zog sie — wie Bernhard seine Familie — ihre Schwester Agnes, dann Beatrix, die jüngste, trotz allem Widerstreben der Verwandten, endlich die eigene Mutter, nach dem Ableben des Vaters, nach, und die neue Familie Klaras vermehrte sich ansehnlich. Die stillen Mauern von S. Damian wurden ihr Asyl und der Mutterort für den Orden der armen Frauen, wie für die mindern Brüder Portiunkula; und von hier verbreiteten sie sich und schlugen ihre Zelte in ganz Europa auf. Klara wird geschildert in ihrer Weise ganz wie F. in der seinigen: Aebtissin und Oberin war sie doch stets wie eine Magd und verrichtete die niedrigsten Dienste. Auch in der Aszese hielt sie es wie jener: niemals trug sie Schuhe, hatte nur ein Kleid von grobem Stoff, gewährte sich nur wenige Stunden Schlaf auf trockenen Weinreben; körperliche Schmerzen achtete sie für nichts; ihr ruhiges Antlitz strahlte den inneren Frieden ab. F. gab — in Verbindung, wie Einige meinen, mit dem Kardinal Hugolino (späterm Gregor IX.), der nach dem Tode des Johannes von S. Paul erst privatim, dann von Papst Honorius auf Ansuchen des F. förmlich bestätigter Protektor der neuen Stiftungen war, — den Schwestern eine Regel in 12 Kapiteln (1224), die in den Grundzügen jener der mindern Brüder glich. Besonders auch in der Armuth war Klara des »Vaters« ebenbürtige Gesinnungsgenossin, welche keine Milderung derselben, wie sehr sie ihr auch anerboten wurde, annahm, vielmehr von Innozenz IV. »das Vorrecht beständiger Armuth erhielt, das einzige, welches vom Papste niemals nachgesucht worden«. Sie starb, 60 Jahr alt, 1253. »Ziehe fort, meine Seele, betete sie sterbend, ziehe ohne Zagen; du hast einen guten Führer, um diese Reise zu machen; denn der, der dein Schöpfer ist, hat dich geheiligt und mit der Liebe einer Mutter zu ihrem Kinde stets dich bewacht. O sei gesegnet, Herr, dass du mich erschaffen hast«! Die Zahl dieser Schwestern wuchs wie diejenige der Brüder. Bald war's ein Heer, und Fürstinnen standen an ihrer Spitze. Nach dem Tode

der Klara erlitt indessen auch ihre Regel, wie diejenige des F., Modifikationen in dem Sinne, die Armuth der Welt anzupassen.

In der Armuth, im Gehorsam, in der Demuth, im Gebet, in der Beschauung, in der einfachen Evangelisirung wollte F. das apostolische Leben, wie es ihm als Ideal vorschwebte, in der Welt verwirklichen. Aber es war ihm und seiner Stiftung noch ein anderes gewaltiges Mittel vorbehalten, dadurch sie den Aposteln nachfolgen und auf die Welt wirken sollten: förmliche Predigt und Mission, wozu der Papst die Vollmacht ertheilt hatte. Er selbst war sich nach inneren Zweifeln dieses Berufes inne und fest und sicher geworden durch den gemeinsamen Ausspruch seiner Schwester Klara und seines Bruders Sylvester, den er als göttlichen achtete: »Gehe hin und predige, lautete der Spruch, es ist nicht allein um eures Heiles willen, dass Gott euch berufen hat, sondern wegen des Heiles der Andern, und er wird euch seine Worte in den Mund geben«. Da rief F.: »Gehen wir denn im Namen des Herrn«! Und »ein evangelischer Herold durchzog er Städte und Schlösser, nicht in gelehrten Worten menschlicher Weisheit, sondern in der Kraft des Geistes das Reich Gottes verkündigend. Er erschien aber denjenigen, die ihn sahen, wie ein Mensch einer andern Welt, als der, Geist und Antlitz stets zum Himmel gerichtet, Alle mit ihm aufwärts zu ziehen versuchte«. Ein Beispiel dieser Macht ist folgendes. Unter den Vielen, welche herbei kamen, F. zu sehen, »war auch ein kunstfertiger Troubadour in weltlichen Liedern, den der Kaiser seiner Kunst wegen gekrönt und mit dem Namen Gesangeskönig beehrt hatte, und der sich nun entschloss, den Gottesmann, den Verächter aller Pracht der Welt heimzusuchen«. Als er auf seiner Fahrt nach S. Severino gekommen, traf er den F. predigend in der Kirche. Da war ihm, als sähe er »den Prediger des Kreuzes mit zwei blitzenden Schwertern in Kreuzesform gezeichnet, so, dass eines derselben vom Haupte zu den Füssen, das andere von einer Hand zur andern durch die Brust hindurch quer über stand«. Er hatte den »Heiligen« nie zuvor von Angesicht gesehen; aber es

ward ihm gewiss, dieser sei es. Und »ergriffen von dem Anblicke begann er sogleich eines Bessern sich zu besinnen, und als hätte das Schwert des Geistes, das aus dessen Munde ging, ihn durchbohrt, entsagte er der Welt und ihrem Pomp, und verband sich mit dem seligen Vater«. F. nannte ihn Pazifikus und sandte ihn später als ersten Minister des Ordens nach Frankreich.

In dieser Predigt-Thätigkeit war F. unermüdet und liess sich durch kein Hinderniss aufhalten; überall trat er auf, gerufen und ungerufen, doch stets in Ehrerbietung gegen die gesetzte Autorität. Er kam einmal nach Imola, grüsste den Bischof und bat ihn demüthig um Erlaubniss, dem Volke predigen zu dürfen. »Ich predige«, war des Prälaten stolze Antwort. F. verneigte sich und ging. Nach einer Stunde kam er wieder. Der Bischof erstaunt fragte ihn, was er auf's Neue wolle. »Herr, antwortete F. ehrerbietig, wenn ein Vater seinen Sohn zur einen Thüre hinaus jagt, so muss er zur andern wieder herein«. Das besiegte den Bischof; er umarmte Franziskus und gab ihm und den Brüdern Erlaubniss, allenthalben in seinem Bisthum zu predigen.

Es trieb ihn aber auch zur Mission unter die Mahomedaner, ein Beispiel, mit dem er seinem Orden und seiner Zeit, die nur Mission durch Waffen kannte, rühmenswerth-evangelisch vorangegangen ist. Leider sind die Nachrichten über diese Missionsversuche, die so viel mehr werth sind, als die Wunderlegenden, deren Zahl Legion, — kurz, trübe und theilweise widersprechend. Zunächst wollte er in's gelobte Land, den Sarazenen das Evangelium zu bringen. In einem der Häfen des adriatischen Meeres schiffte er sich ein; aber widrige Winde verschlugen das Schiff an die dalmatische Küste; und es zeigte sich kein anderes, das in diesem Jahre noch abging. So kam er zurück nach Ankona. Nun wandte er später seine Blicke auf die Mauren und wollte nach Marokko, »dem Miramolin« (Mohamed al Nassir) zu predigen, und etwa die Palme des Märtyrthums, nach der ihn so sehr verlangte, davon zu tragen. In Spanien aber überfiel ihn eine schwere Krankheit, die ihn zur Rückkehr nöthigte (1214). Diese beiden vergeblichen Versuche hiel-

ten ihn nicht von einem dritten ab. »Es war im 13. Jahre nach seiner Bekehrung (— 1219 —), erzählt Bonaventura (kürzer Celano), dass er nach Syrien zog unter vielen und grossen Gefahren, um den Sultan von Babylon persönlich zu sprechen. Es war damals zwischen den Christen und Sarazenen ein so unversöhnlicher Krieg und die Heerlager waren gegen einander so feindlich gestellt, dass keiner zu dem andern ohne Lebensgefahr kommen konnte. Denn es war von dem Sultan der grausame Befehl ausgegangen, dass ein Jeder, der ein Christenhaupt brächte, ein Goldstück zum Lohne empfangen sollte. In der Hoffnung, seinen Wunsch (nach dem Märtyrerthume) bald erfüllt zu sehen, entschloss sich aber F., zu ihm zu gehen. Er erschrak nicht vor dem Tode; das Verlangen zu sterben trieb ihn. Denn nach vollbrachtem Gebete ward er von dem Herren gestärkt und sang mit Zuversicht jenes prophetische Wort: obschon ich mitten im Schatten des Todes wandle, will ich doch nichts Böses fürchten; denn du bist bei mir. Er nahm den Bruder Illuminatus zum Begleiter, einen Mann des Lichtes und der Tugend. Nachdem ihnen dann auf dem Wege zwei Schäfchen begegneten, ward er hoch erfreut und sprach zum Gefährten: vertraue auf den Herrn; denn an uns erfüllt sich das evangelische Wort: siehe, ich sende euch wie Schafe in Mitte der Wölfe. Als sie weiter gingen, begegneten ihnen die Trabanten des Sultans, die auf sie, wie Wölfe auf Schafe, zueilten und die Diener Gottes grausam ergriffen, sie lästerten, schlugen und in Fesseln legten. Endlich, nach vielfacher Marter, wurden sie auf Begehren des heil. Mannes, nach göttlicher Fügung, zum Sultan geführt. Auf die Frage des Fürsten: von wem, und wozu, und wie sie geschickt wären? antwortete der Diener Christi unerschrockenen Herzens: nicht ein Mensch, Gott habe sie gesendet, ihm und diesem Volke den Weg des Heils zu zeigen und das Evangelium der Wahrheit zu verkündigen. Er predigte dann dem Sultan den Einen und dreifaltigen Gott, und den Heiland Aller, Jesum Christum, mit solcher Standhaftigkeit und Kraft des Geistes, mit solchem Feuer, dass sich an ihm das evangelische Wort glänzend erfüllte: ich werde euch einen

Mund geben und Weisheit, welcher alle euere Widersacher nicht werden widerstehen, noch widersprechen können. Denn als der Sultan im Manne Gottes das bewunderungswürdige Feuer des Geistes und die Kraft sah, hörte er ihn sehr gerne und lud ihn dringend ein, länger bei ihm zu bleiben. Der Knecht Christi aber, von Gott erleuchtet, sagte: wenn du dich mit deinem Volke zu Christus bekehren willst, so werde ich aus Liebe zu Ihm gerne bei euch bleiben. Wenn du aber Bedenken trägst, um des Glaubens willen an Christus das Gesetz Muhameds zu verlassen, so lasse ein sehr grosses Feuer anzünden, und ich will mit deinen Priestern in das Feuer gehen, auf dass du erkennen mögest, welcher Glaube gewisser, heiliger und mehr zu halten sei. Der Sultan sprach: ich glaube nicht, dass Einer von meinen Priestern, um seinen Glauben zu vertheidigen, wird durch das Feuer gehen, oder irgend eine Art Marter erleiden wollen. Denn der Sultan sah einen seiner Priester, einen ansehnlichen Alten, auf dieses Wort von seinem Angesichte fliehen. Der Heilige sprach zum Fürsten: wenn du mir für dich und dein Volk versprechen willst, dass ihr euch zum Glauben an Christus bekehren werdet, sofern ich aus dem Feuer unversehrt hervorgehen werde, so will ich allein in das Feuer gehen. Verbrenne ich, so soll es meinen Sünden zugerechnet werden; bewahrt mich aber die göttliche Kraft, so sollet ihr Christus als Gottes Kraft und Weisheit, als wahren Gott und Herren, als den Heiland Aller erkennen. Der Sultan erwiederte: ich wage aus Furcht vor einem Aufruhr des Volkes nicht, den Wunsch anzunehmen. Doch gab ihm der Fürst viele kostbare Geschenke, die der h. Franziskus, der nicht nach Dingen dieser Welt, sondern nach dem Heile der Seelen verlangte, wie Koth verachtete. Als nun der Sultan sah, dass der Heilige die weltlichen Dinge vollkommen verschmähe, wunderte er sich hoch und fasste noch grössere Verehrung gegen ihn. Und ob er schon zum christlichen Glauben nicht übergehen wollte, oder es vielleicht nicht wagte, so bat er doch den Diener Gottes ehrerbietig, die vorbemeldeten Geschenke anzunehmen, und an die armen Christen oder Kirchen ihm zum Heile auszutheilen. Weil

F. aber das Gewicht des Goldes floh und im Herzen des Sultans die Wurzel wahrer Frömmigkeit nicht wahrnahm, so nahm er durchaus nichts an. Da er auch sah, dass er in Bekehrung jenes Volkes nichts ausrichte, noch auch sein Vorhaben erreichen könne, kehrte er, von Gott gemahnt, in das Land der Gläubigen zurück«. So weit Bonaventura; die Züge, die er erzählt, sind wenigstens ganz dem Charakter des F. gemäss. Anders Jakob von Vitry, Bischof von Akko in Palästina (später Kardinal), der sich damals bei dem Heere der Kreuzfahrer befand und als Augenzeuge spricht. Nach ihm trat F. in Egypten, wo ein christliches Heer im Jahr 1219 die Stadt Damiette belagerte, als Bussprediger auf, und sein Bekehrungseifer, wol auch sein Verlangen nach dem Märtyrthum, trieb ihn zum mahomedanischen Heere, das zur Vertheidigung der Stadt herbeigeeilt war. Da ward er, erzählt der Bischof, als Gefangener vor den Sultan von Egypten (nicht von Babylon; doch heisst in der Sprache der damaligen Abendländer der Sultan von Egypten auch Sultan Babylons, weil die Stadt Kairo, nach Andern Alexandrien, oder vielmehr ein Theil derselben, Babylon genannt ward), Malek al Kamel, geführt, der ihn freundlich aufnahm, ihn auch vor ihm und den Seinen mehrere Tage lang predigen liess und dann wieder in's Lager der Christen mit den Worten entliess: »Bete für mich, dass Gott mich erleuchten und bei der Religion, welche ihm die wohlgefälligste ist, beharren lassen möge«. So Jakob von Vitry. Beide Berichte, wie verschieden auch unter sich, zeugen wenigstens für die Thatsache der Predigt des »Heiligen« unter den Mahomedanern.

In die Fusstapfen des Meisters folgten die Schüler: sie zogen als Missionäre da- und dorthin in die fremden Länder, mit einer kalten Todesverachtung, mit einer Begeisterung, welche hohe Achtung erweckt. »Nicht allein die Christen, sondern selbst die Sarazenen, voll Verwunderung über ihre Demuth und Vollkommenheit, nehmen sie, wenn sie kommen ihnen zu predigen, gerne auf und reichen ihnen das Nothwendige, hören sie (sagt derselbe Jakob von Vitry, vom Jahr 1219) gerne an, wenn sie vom christlichen

Glauben predigen, bis sie Muhamed als einem falschen Propheten offen widersprechen. Dann erst werden sie erbarmungslos misshandelt, fortgejagt und beinahe getödtet, wenn Gott sie nicht wunderbar beschützte«.

Man sieht, die christliche Besonnenheit und Umsicht fehlte in dieser Gluth nach dem Märtyrthum; daher bluteten auch einige Missionäre der mindern Brüder unter den Mauren.

Bis jetzt hatte F. zwei Orden gestiftet: klösterliche Orden für Mönche und Nonnen. Diesen Richtungen gab er nun ein breite Grundlage in der Welt durch die Stiftung einer frommen Gemeinschaft von solchen, die in der Welt zurückblieben (dritter Orden von der Busse, später »Tertiarier« genannt) 1221. Schon länger mochte er sich mit diesem Gedanken tragen, das Bedürfniss desselben fühlen. Wenn er predigte, verliessen oft die Einwohner, Männer und Frauen, in grossen Scharen ihre Häuser und Familien und wollten ihm nachfolgen. Das bestimmte ihn, das wogende Leben, die regellose Begeisterung in feste Formen zu giessen, ohne die Menschen selbst, die durch Bande an die Welt gehalten waren, aus derselben zu reissen. Sie sollten bleiben, können was sie waren, jeder in seinem Rang, Beruf, Ort, Eigenthum, Weltliche, Geistliche, Männer, Weiber, aber doch sollten sie theilnehmen an dem Segen einer besondern, innigeren, religiösen Gemeinschaft, in der Welt sein und doch aus ihr, aus ihrem verderblichen Geiste herausgenommen. Es sollte Raum sein für Alle und Alle sollten wenigstens mittelbar zur Wiederbelebung der Kirche mitzuwirken Platz und Gelegenheit finden. Die Regel, in der die neue Lebensordnung gefasst ist, hat 20 Kapitel. Nur wer im katholischen Glauben und im Gehorsam gegen die Kirche steht, kann in diese Lebensordnung eintreten; Ketzer oder der Ketzerei Verdächtige sind ausgeschlossen (I.). Wer eintritt, dem muss eröffnet werden, dass er sofort jedes unrecht erworbene Gut zurückgebe und sich mit seinem Nebenmenschen versöhne; Weiber können ohne die Zustimmung ihrer Männer nicht Mitglieder der Gemeinschaft werden. Die Probezeit dauert ein Jahr;

mit der Aufnahme wird das Versprechen abgelegt, alle Gebote halten und bei etwaigen Uebertretungen dem Visitator sich stellen zu wollen und genug zu thun. Rücktritt in die Welt ist nicht erlaubt, wol aber Uebertritt in einen andern approbirten Orden (II.). Die Kleidung der Brüder und Schwestern ist einfach, ohne Verzierung, weder ganz weiss, noch ganz schwarz (III.). Die Brüder und Schwestern entsagen allem Zusammenhang mit dem Weltleben: sie dürfen zu keinen unehrbaren Gastmählern, Schauspielen, Festen gehen, ihnen keinen Vorschub leisten (IV.) u. s. w.; vielmehr sei ihr Leben ein religiös geordnetes, mässiges und enthaltsames in fleissigem Fasten (V.), (doch gestattet F. zahlreiche Ausnahmen zu Gunsten der Kranken und der arbeitenden Klassen), ein frommes in täglichem, geregelten Gebete (VIII.), in täglichem Messehören — wenn möglich — (XIII.), in Beichte und Kommunion an den grossen Festen: Weihnachten, Ostern, Pfingsten (VI.). Unter einander halten die Brüder Frieden; erhebt sich ein Hader, so werde er im Einverständniss und Rath des Diözesan-Bischofs geschlichtet (X.); gelingt es nicht, so wende man sich an die rechtmässige Obrigkeit (XVII). Wer in den Orden tritt, mache in den ersten drei Monaten nach seinem Eintritt sein Testament (IX.) (wol um dadurch die rechtmässige Uebertragung des Eigenthums zu sichern, einer Veranlassung von Rechtsstreitigkeiten, welche die Brüder vor Allem meiden sollen, vorzukommen). Jeder nach Vermögen gebe seine regelmässige Liebessteuer für die Armen und Kranken und Sterbenden in der Brüderschaft (XIII). Kranke sollen von den Vorstehern und Brüdern wenigstens einmal in der Woche besucht und mit geistlichem Troste gestärkt werden. Verstorbene werden von den Brüdern begraben, nach ihrem Tode ihnen Messen gelesen (XIV.) — Die Vorsteher der Brüderschaft eines Ordens heissen Minister; ihr Amt, wie jedes andere der Gesellschaft, ist nur zeitweilig (XV.). Visitation findet wenigstens einmal im Jahre statt durch einen Priester, der die Pönitenz auferlegt. Unverbesserliche werden nach vorhergegangener dreimaliger Warnung ausgestossen (XVI. XIX.) — Die soziale Bedeu-

tung der Brüderschaft beschlägt §. VII: »Die Brüder sollen keine Trutzwaffe tragen als zur Vertheidigung der römischen Kirche, des christlichen Glaubens oder auch ihres Landes oder nur mit der Erlaubniss ihrer Minister. Auch sollen sich die Brüder, so weit sie können, vor feierlichen Eiden hüten, oder nur für den Frieden, Glauben oder in bürgerlichen Rechtsverhältnissen; überhaupt vor jedem Schwören im täglichen Leben (XII.).

So stiftete F. in der grossen Sozietät eine kleine, die bald in allen Schichten und Abstufungen der damaligen Gesellschaft vom Thron bis in die ärmste Hütte herab Wurzel fasste. Dem Vorgange folgte Dominikus und stiftete auf derselben Grundlage, für denselben Zweck mit dem noch mehr bezeichnenden Namen der Miliz J. Christi einen Orden für Weltleute, und die Bulle, durch welche Gregor IX. im Jahr 1227 diese Miliz bestätigt, enthält eine Stelle, welche auch auf die obigen Statuten betreffend Eid und Waffentragen ein helles Licht wirft. »Um für euren Frieden zu sorgen und euch eine ungetrübtere Ruhe zu verschaffen, verbieten wir in Kraft unserer apostolischen Gewalt Allen und Jeden, euch durch ungerechte Auflagen zu belästigen, unerlaubte Eide von euch zu verlangen, oder euch im Widerspruche mit den Verpflichtungen, die ihr eingegangen, zum Tragen von Waffen zu nöthigen — alles jedoch unbeschadet der Rechte der Kirche und der Bischöfe....«

Welche Macht diese »Gesellschaft in der Gesellschaft« wurde in den Händen des Papstes, und wie gefährlich mit ihrer sie zusammenhaltenden Organisation dem weltlichen Staate, erfuhr gleich Kaiser Friedrich II., dem sein berühmter Kanzler Peter von Vineis schrieb: »die mindern Brüder und Predigerbrüder haben sich in Hass gegen uns erhoben... Und siehe da, um unsere Macht noch mehr zu schwächen, um uns die Ergebenheit der Völker noch allgemeiner zu rauben, haben sie zwei neue Brüderschaften gebildet, die Männer und Frauen ohne Unterschied umschliessen. Alles eilt dahin und kaum findet man noch eine Person, deren Namen nicht dort eingeschrieben wäre«.

Wahrlich in solchen Brüderschaften ist die Kirche des

Mittelalters eingreifend geworden in alle sozialen Verhältnisse.

Schon im Jahre 1209 hatte F. auch für die mindern Brüder eine Regel entworfen, welcher Innozenz III. vorläufig und mündlich die Bestätigung ertheilt hatte. Seither scheint F. mehrere Formulare abgefasst zu haben, jedenfalls eines in 23 Kapiteln. Er fühlte das Bedürfniss, diese Regel so konzis als möglich zu fassen, »die Krümmchen zu Einem Brode zu machen«, wie er sich ausdrückte; aber auch die Nothwendigkeit erkannte er, dass diese also abgefasste Regel die förmliche, schriftliche Bestätigung des Papstes erhielte. Dazu rieth ihm auch der Kardinal Hugolino, der Protektor des Ordens. Die Brüder waren, wie sich aus vereinzelten Nachrichten ergibt, hie und da auf Widerstand von Seiten der höhern und niedern Geistlichkeit wie der Laien gestossen, welche ihr Auftreten als ein unbefugtes und unberechtigtes abwiesen. Vor diesen Anfechtungen sollte die schriftliche Approbation des Papstes sie sicher stellen; F. bat darum, und Honorius III. bestätigte die Regel den 29. Nov. 1223.

In 12 Kapiteln ist diese Regel abgefasst, welche um ihrer Bedeutung willen eine nähere Darstellung verdient.

I. Kapitel: »Die Regel und das Leben der mindern Brüder ist diese, nämlich das heilige Evangelium unsers Herrn J. Christi beobachten, durch ein Leben in Gehorsam ohne Eigenthum und in Keuschheit. Der Bruder Franziskus verspricht dem Papste Honorius und allen seinen rechtmässigen Nachfolgern und der römischen Kirche Gehorsam und Ehrerbietung. Und die andern Brüder sollen gehalten sein, dem Bruder Franziskus und seinen Nachfolgern zu gehorchen«. II. Kapitel: von der Aufnahme in den Orden: »Nur die Provinzialminister dürfen nach vorhergegangener Prüfung über den katholischen Glauben und die Sakramente der Kirche aufnehmen; die Neueintretenden müssen unverehlicht oder das Weib muss bereits in ein Kloster gegangen sein. Den sich Meldenden sollen die Provinzialen das Wort des h. Evangeliums (Math. 19, 21) sagen, dass sie hingehen und alles das Ihrige verkaufen und es den Armen geben

sollen; und wenn sie es nicht haben thun können, so gilt ihnen der gute Wille. Und die Brüder und ihre Minister sollen sich hüten, dass sie sich nicht in ihre zeitlichen Sachen mischen, auf dass sie derselben wegen frei thun mögen, was immer der Herr ihnen eingeben wird. Doch wenn sie einen Rath verlangten, so haben die Minister die Freiheit, dieselben zu einigen Gottesfürchtigen zu senden, nach deren Rath ihre Güter den Armen gegeben werden mögen«. — Das Kleid der Novizen ist: zwei Röcke ohne Kaputze, Gürtel, Unterkleid, Kaperon bis zum Gürtel. »Nach dem Probejahr sollen sie zum Gehorsam zugelassen werden.... Und es soll ihnen dann nimmermehr erlaubt sein, aus dem Orden zu treten, nach dem Gebote des Papstes, weil nach dem h. Evangelium Niemand, der die Hand an den Pflug legt und rückwärts schaut, zum Reiche Gottes tüchtig ist«. Das Kleid der Professen ist: ein Rock mit der Kaputze, ein Rock ohne Kaputze; wer's nöthig hat, mag auch Schuhe (Sandalen) tragen. »Alle Brüder sollen sich in schlechtes Tuch kleiden und sie können die Kleider mit Säcken oder mit andern Stücklein Tuches flicken unter Gottes Segen. Ich ermahne sie aber nachdrücklich, dass sie ja andere Menschen nicht verachten noch richten, welche sie in weichen und gefärbten Kleidern gehen und bessere Speisen und Getränke zu sich nehmen sehen, sondern ein Jeder richte und verachte vielmehr sich selbst«. III. Kapitel: »von dem Gottesdienste, dem Fasten und wie die Brüder durch die Welt wandeln sollen«. »... Ich rathe und ermahne meine Brüder nachdrücklich in dem Herrn J. Christus, dass, wenn sie durch die Welt wandeln, sie nicht hadern noch mit Worten streiten, sondern gelassen, friedfertig und eingezogen, sanftmüthig und demüthig ihre Wege gehen und mit Allen anständig reden, wie es sich geziemt. Sie sollen auch nicht reiten, es sei denn, dass sie offenbare Noth oder Krankheit dränge. In welches Haus sie immer eingehen, sollen sie sagen: Friede diesem Hause«. IV. Kapitel: »Ich gebiete mit Nachdruck allen Brüdern, dass sie durchaus keine Münzen noch Geld annehmen, weder unmittelbar noch durch andere Personen....« V. Kapitel: »Die Brüder, welchen Gott

die Gnade zu arbeiten verliehen hat, sollen treu und frommen Sinnes arbeiten, so dass sie den Müssiggang, den Feind der Seele, ausschliessen, und den Geist der Andacht und des h. Gebetes, dem alles Zeitliche dienen muss, nicht auslöschen. Was den Lohn der Arbeit betrifft, so mögen sie für sich und ihre Brüder Alles, was sie leiblich bedürfen, annehmen, Geld ausgenommen, und zwar in Demuth, wie es Dienern Gottes und Liebhabern der h. Armuth sich geziemt« VI. Kapitel: »Die Brüder sollen sich Nichts aneignen, weder ein Haus noch einen Ort noch irgend eine Sache, sondern sie sollen als Pilgrime und Fremdlinge in dieser Welt in Armuth und Niedrigkeit dem Herrn dienen und vertrauensvoll um Almosen gehen. Und sie sollen sich dess' nicht schämen, weil der Herr sich für uns in dieser Welt arm gemacht hat. Das ist jene Höhe höchster Armuth, welche euch, theuerste Brüder, zu Erben und Königen des Himmelreichs eingesetzt, an Gütern arm gemacht, an Tugenden erhöhet hat. Das sei euer Theil, der in das Land der Lebendigen bringt.... Und wo immer Brüder sind und sich finden, so sollen sie sich unter einander wie Hausgenossen beweisen und einer dem andern seine Noth frei offenbaren.... Und wenn einer von ihnen in eine Krankheit fällt, so sollen die andern Brüder ihm dienen, wie sie wollen, dass man ihnen diene«. VII. Kapitel: »von der Busse, die sündlichen Brüdern auferlegt wird«. ».... Die Provinzialen, sofern sie Priester sind, sollen die Busse mit Barmherzigkeit auferlegen, und sich hüten, dass sie nicht zürnen und wegen der Sünde eines Bruders verwirrt werden....« VIII. Kapitel: »von dem Generalminister des Ordens und seiner Erwählung durch die Provinzialen und Kustoden (Guardiane)«. ».... Wenn etwa zu einer Zeit die Gesammtheit der Provinzialminister und Kustoden sähe, dass der Generalminister nicht genügend wäre zum Dienst und gemeinen Nutzen der Brüder, so sollen die genannten Brüder, denen die Wahl zusteht, im Namen des Herrn sich einen andern zum Kustoden wählen«. Generalkapitel sei an Pfingsten, wenigstens alle drei Jahre, früher zwei Mal im Jahr; Provinzialkapitel einmal im Jahre nach Gutfinden der Minister

und Kustoden. IX. Kapitel: »Die Brüder sollen nicht predigen in dem Bisthume eines Bischofs, wenn es ihnen von ihm ist verwehrt worden. Und es soll durchaus keiner von den Brüdern sich erkühnen, dem Volke zu predigen, wenn er nicht von dem Generalminister zuerst geprüft und für tauglich erkannt worden ist und von ihm das Amt des Predigens erhalten hat. Ich erinnere und ermahne auch die Brüder, dass in der Predigt, welche sie halten, ihre Worte wohl geprüft und rein seien zum Nutzen und zur Erbauung des Volkes in Verkündigung der Laster und Tugenden, der Strafe und der Herrlichkeit, und zwar mit kurzer Rede, da der Herr auf Erden eine abgekürzte Rede gethan hat«. X. Kapitel: »von Ermahnung und Bestrafung der Brüder«. »Die Brüder, welche Minister und Diener (Vorsteher) der andern Brüder sind, sollen ihre Brüder besuchen und in Demuth ermahnen und in Liebe zurechtweisen und ihnen nichts vorschreiben, was gegen ihre Seele und unsere Regel ist. Die Brüder aber, die untergeben sind, sollen eingedenk sein, dass sie um Gottes Willen ihren eigenen Willen verläugnet haben. Daher gebiete ich festiglich, dass sie ihren Ministern gehorsamen in Allem, was zu halten sie dem Herrn versprochen haben, und was nicht wider ihre Seele und unsere Regel ist. Und wo immer Brüder sind, die da wüssten und erkenneten, dass sie die Regel geistlicher Weise nicht halten könnten, so können und sollen sie zu ihren Ministern ihre Zuflucht nehmen; die Minister aber sollen sie liebreich und gütig aufnehmen und eine solche Freundlichkeit ihnen erzeigen, dass sie mit ihnen reden und umgehen können, wie Herren mit ihren Dienern. Denn so soll es sein, dass die Minister Diener aller Brüder seien. Ich ermahne aber in dem Herrn Jesu, dass die Brüder sich hüten vor aller Hoffart, eitler Ehre, Neid, Geitz, Sorge und Kümmerniss dieser Welt, Verkleinerung und Murren. Auch sollen, die nicht wissenschaftlich gebildet sind, nicht sorgen, wissenschaftlich gebildet zu werden, sondern darauf bedacht sein, dass sie über Alles verlangen sollen, den Geist des Herrn zu haben und seine h. Wirkung, stets zu ihm zu beten mit reinem Herzen und Demuth zu haben und Ge-

duld in Verfolgung und Krankheit, und diejenigen zu lieben, welche uns verfolgen, tadeln und strafen«. XI. Kapitel: »Die Brüder sollen nicht in Frauenklöster gehen«. XII. Kapitel: »Welche Brüder aus göttlicher Eingebung unter die Sarazenen und andere Ungläubige gehen wollen, sollen dazu Erlaubniss von den Provinzialen begehren. Die Minister aber sollen Niemand Erlaubniss zu solchen Missionen geben, als denjenigen, welche sie für tauglich dazu erkannt haben. Ueberdiess gebiete ich bei dem Gehorsam den Ministern, dass sie sich vom Papst Einen der Kardinäle der h. römischen Kirche erbitten, welcher der Leiter, Beschützer und Ernährer dieser Verbrüderung sei, damit wir allezeit unterthan und den Füssen eben dieser h. Kirche unterworfen, fest im katholischen Glauben, die Armuth und Demuth und das h. Evangelium unsers Herrn Jesus Christus, das wir festiglich versprochen haben, halten«.

Das ist die Regel, deren Grundzüge Keuschheit, Gehorsam, Armuth sind. Auf die Keuschheit bezieht sich nur Kap. XI. Charakteristischer ist der gebotene Gehorsam, besonders gegen Rom und die Hierarchie (I., IX., XII. Kap.); am charakteristischen die Hervorhebung der Armuth: die Eintretenden verschenken ihr etwaiges Eigenthum (I. Kap.), dürfen als Religiose kein Geld haben oder annehmen (V. Kap.), müssen um Almosen gehen (VI. Kap.). Unbedingt hielt F. darauf. Als einst im Kloster zu Portiunkula es an den dringendsten Bedürfnissen gebrach, machte der Vikarius dem Vater den Vorschlag, ob man nicht Einiges von der Habe der neu eintretenden Brüder zurückbehalten wolle für den nöthigen Bedarf. »Da sei Gott vor, entgegnete F. Lieber will ich, dass man den Altar der glorreichen Jungfrau entblösse, wenn es die Noth erfordert, als dass man wider das Gelübde der Armuth oder die Beobachtung des Evangeliums auch nur das Mindeste versuche. Lieber wird es der s. Jungfrau sein, wenn ihr Altar bloss, aber der Rath des h. vollkommenen Evangeliums beobachtet wird, als wenn ihr Altar geschmückt, der ihrem Sohne versprochene Rath aber unterlassen wird«. Ebenso unbedingt verwarf er aber auch das blinde Betteln. Mehr als

das Nothwendige heischen galt ihm für »Diebstal«. »Ich sage Gott Dank, ich habe immer weniger genommen als mich traf, damit ich nicht Andere um ihren Antheil betröge«. — Als die Beschäftigung der Brüder nennt die Regel Arbeit, leibliche (V. Kap.), wissenschaftliche (X. Kap.), Gebet, Predigen (IX. Kap.), Missioniren (XII. Kap.). Das Verhältniss der Religiosen unter einander ordnet die Regel milde, brüderlich (Kap. III, VI, VII, VIII, X); »die Minister sollen sein die Diener Aller«.

Mit wahrhafter innerer Befriedigung konnte F. auf sein Lebenswerk hinblicken, das in drei Stiftungen abgestuft und fest geregelt, und durch die Autorität der Kirche geborgen und geweiht war. Und welch' eine fast zahllose Familie sah er um sich, die ihn als ihren geistigen Vater anerkannte. So gewaltig muss seine Persönlichkeit, so ausserordentlich ihre Erscheinung, so tief das Bedürfniss der Zeitgenossen für dieses Werk, so allgemein die Anerkenntniss gewesen sein, dass in dieser Stiftung ein rechtes Heilmittel, wenigstens ein zeitgemässes, gegeben sei. Anders lässt sich diese unglaubliche Verehrung, die zuweilen, nach modernen Begriffen, ans Abgöttische gränzt, nicht begreifen. Wir wissen zwar, wie im Mittelalter solche religiöse Gestalten vom Volke aufgenommen wurden; ein Peter von Amiens, ein Bernhard von Clairvaux, ein Fulko von Neuilly; das muss man jener Zeit zu gute halten, die, das Brod des Lebens so oft entbehrend, dann nur um so heisshungriger und mit einer aberglaubischen Schwärmerei über solche Persönlichkeiten herfiel, die ihr dieses Brod zu reichen schienen. Aber eine Macht muss doch in F. gelegen haben, der sich wol keine Zeit hätte entziehen können; denn das Zeitliche an ihr war eben nur ihre äussere Erscheinung und vorübergehende Gestalt. Wo er hinkam, da ging ihm unter Glockengeläute, Priesterschaft voran, die ganze Bevölkerung entgegen; man brachte ihm Kranke, Krüppel; man bat um seinen geistlichen Rath, seinen Segen; man fühlte sich glücklich, wenn man nur einen Zipfel seines Kleides berühren konnte; es war, wann und wo er hinkam, allemal ein »Festtag«. Allerdings war es nicht immer so,

nicht von Anfang so; er hat es erkaufen müssen mit unsäglichem Spott und Hohn, und er ward wie ein Narr und Unsinniger geachtet; aber den Waldensern war es auch so ergangen und erging ihnen noch so von denselben, die die apostolische Weise des F. bewunderten. Nachdem einmal die Anerkennung seiner höhern Persönlichkeit und Mission durchgebrochen, lief Alles hinter ihm her mit Hosianna! Aber F. liess sich weder durch das Eine noch durch das Andere beirren. Gewiss in ein fruchtbares Erdreich ist sein Senfkorn gefallen und es ist zum Baume geworden schon zu seinen Lebzeiten. Im Jahre 1219, auf dem damaligen Generalkapitel zu Portiunkula, das man das Strohhüttenkapitel nennt, weil die Brüder Hütten aufschlagen mussten, wie bei einem Heerlager, zählte man schon mehr als 5000 Brüder; man möchte fast an Apostelgeschichte, Kap. 4, denken, denn so Vieles ist im Leben des F. von seinen Zeitgenossen und noch mehr von den Nachfolgenden dem Leben Christi und der Apostel nachgebildet. In Italien, Spanien, Portugal, Frankreich, Deutschland, England, dem Norden und dem Süden sah er seine »Familie« sich ausbreiten, doch nicht ohne mannigfache Anfechtungen. Am meisten auf Schwierigkeiten stiessen die Brüder in Deutschland und Ungarn, unter Anderm, weil sie — es war vor 1223, d. h. vor der schriftlichen Bestätigung der Regel durch Honorius III. — Menschen verdächtigen Glaubens schienen. Und welch' eine Hingebung, welch' eine Weltverachtung, welch' eine Schwärmerei brannte auf diesem neuen Herde, der in der Kirche aufgerichtet ward; welch' ein Schauspiel bot sich der Welt dar! »Diese Armen Christi tragen weder eine Tasche noch Brod noch Geld bei sich, besitzen kein Gold, kein Silber, haben keine Schuhe an ihren Füssen: keinem Bruder dieses Ordens ist es erlaubt, Etwas zu besitzen. Sie haben nicht Klöster, noch grössere Kirchen, nicht Aecker oder Weinberge oder Thiere, nicht Häuser oder andere Besitzungen, noch wo sie ihr Haupt hinlegen könnten. Sie haben nicht Pelze oder Linnenkleider, sondern nur wollene Kaputzen. Ladet man sie zum Essen, so essen und trinken sie was man ihnen vorsetzt. Einmal

oder zweimal im Jahre zu einer bestimmten Zeit versammeln sie sich, um ihr Generalkapitel zu feiern, die ausgenommen, welche zu weit haben oder das Meer trennt. Nach dem Kapitel werden sie wiederum in die verschiedenen Gegenden, Provinzen und Städte je zu zweien oder noch mehreren von ihren Obern ausgesandt. Nicht bloss aber durch die Predigt, sondern auch durch das Beispiel eines heiligen Wandels bekehren sie Viele nicht bloss aus den untern Ständen, sondern auch Angesehene und Vornehme, welche ihre Städte und herrliche Besitzungen verlassen und ihre zeitlichen Reichthümer und ihre glänzenden Kleider mit der schlechten Tunika und dem Stricke der mindern Brüder vertauschen«. So schreibt vom Jahr 1219 Jakob von Vitry; und damals hatten die mindern Brüder allerdings nur »Kirchlein« und »Klösterlein«. Den gewaltigen Zug der Zeit zu dieser Stiftung und den Heroismus der einzelnen Glieder hat auch Bonaventura schön geschildert. »Viele, nicht bloss aus Demuth und Zerknirschung, sondern auch vom Verlangen nach der Vollkommenheit Christi entzündet verschmähten alle Eitelkeit der Welt und folgten den Fussstapfen des Franziskus. Täglich gewannen sie neuen Zuwachs und kamen schnell bis an die Enden der Welt. Denn die heilige Armuth, welche einzig sie statt der Zehrung mit sich nahmen, machte sie zu allem Gehorsam bereit, zu Arbeiten stark, zu Reisen fertig. Da sie nichts Irdisches hatten, nichts liebten und nichts zu verlieren fürchteten, so waren sie überall sicher, aller Furcht ledig, durch keine Sorge zerstreut, als die ohne Herzensstörung lebten und unbekümmert den morgenden Tag und die Nachtherberge erwarteten. Zwar widerfuhren ihnen an vielen Orten der Welt, als verachteten und unbekannten Menschen, mancherlei Schmähungen; aber die Liebe des Evangeliums J. Christi hatte sie so geduldig gemacht, dass sie lieber suchten, da zu sein, wo man sie leiblich verfolgte, als da wo man ihre Heiligkeit erkannte und sie selbst der Welt Genüsse geniessen konnten. Selbst der Mangel galt ihnen für Ueberfluss....« Vielleicht die gewaltigste Persönlichkeit nach F. war in dieser Gesellschaft Antonius, ein Portugiese,

eine feurige Seele, ein Franziskus-Schüler der strengsten Observanz, zugleich Lehrer der Theologie unter seinen Brüdern, gewaltiger Volksprediger, der im nördlichen Italien Tausenden unter dem freien Himmel das Wort Gottes verkündigte und auch einem Ezzelin gegenübertrat. Sechsunddreissig Jahre alt starb er schon im Jahr 1231.

In den letzten Jahren (seit 1220, wie man gemeinhin annimmt) hatte F. in der Leitung des Ordens sich einen Vikarius beigeben lassen, denn nominell blieb er noch General des Ordens, wie man aus seiner Regel von 1223, erstes Kapitel, ersieht. Aus verschiedenen Gründen. Einmal um desto ungestörter von den Geschäften sich selbst und seiner »evangelischen Vollkommenheit« leben zu können. Zudem war sein körperlicher Zustand — eine Folge seiner strengen Aszese — bedenklich geworden; seine Kräfte nahmen ab. Vielleicht hätte ihn diess noch nicht bewogen; aber Anderes kam dazu. Er war mehr der Mann, eine schöpferische Idee ins Leben zu rufen als das durch dieselbe gewordene Leben zu leiten; dazu bedurfte es, das mochte er selbst fühlen, anderer Geister, die mehr eine »gouvernementale« Ader hatten. Auch war eine Richtung im Orden aufgekommen, die der seinigen, d. h. dem ursprünglichen Geiste entgegenstand und die er, scheint es, doch nicht zu bewältigen vermochte. Er war die mehr den Orden mit der Welt vermittelnde, die später gänzlich zur herrschenden wurde. Schon zu Anfang, wie wir wissen, hatten einige Kardinäle, als er in Rom bei Innozenz war und um Bestätigung seiner Regel bat, ihre Bedenklichkeiten diessfalls geäussert; der Kardinal Hugolinus von Ostia, liest man bei Wadding, hatte ebenfalls »auf Eingebung einiger Brüder, welche die Zügel freier zu haben wünschten«, »eine Milderung« der Regel als zweckdienlich empfohlen, in dem Sinne, dass F. aus den alten Satzungen des Augustin, Benedikt oder Basilius eine Regel komponiren möchte. Auch Honorius III. soll Vorstellungen gemacht haben. F. aber war sich gewiss, dass dieser s e i n Weg der eigenthümlich-rechte für seine Zeit und die Kirche seiner Zeit wäre; dass sein besonderer Beruf und seine besondere Regel ihre

göttliche Berechtigung und Begründung habe. »Der Herr, sprach er in einem Kapitel, zu dem er die Brüder zusammen berufen, hat mich auf dem Wege der Einfalt und Demuth berufen und diesen mir für mich und für diejenigen, die mir anhangen und meine Nachfolger sein wollen, in Kraft gezeigt. Ich will daher nicht die Regel des h. Benedikt, Basilius oder eines andern Heiligen, die ihr mir nennet, halten, sondern nur diejenige, die mir die göttliche Barmherzigkeit geschenkt oder gezeigt hat. Der Herr selbst hat zu mir gesagt, er wolle, dass ich sein mindester Thor in dieser Welt sei und er wolle mich und die Meinigen auf keinem andern Wege zum himmlischen Vaterlande führen, als auf dem, der, obschon er den Menschen eine Thorheit zu sein scheint, bei Gott doch für eine grosse Weisheit gilt. Ich fürchte, es möchte darnach eure Weisheit und Wissenschaft in Unwissenheit und Schande sich verkehren.« Aehnlich soll er dem Honorius auf dessen Vorstellungen geantwortet haben. »Nicht ich habe jene Vorschriften und Worte in der Regel gegeben, sondern Christus, der Alles, was für das Heil der Seelen und Brüder und für das gute Bestehen und die Erhaltung des Ordens nützlich und nothwendig ist, besser als alle weiss, und dem Alles, was in der Kirche und in unserem Orden sich begeben wird, gegenwärtig und offenbar ist. Ich darf daher weder noch kann ich die Worte Christi verändern oder ganz und gar aufheben«. So fest hielt er an der Eigenthümlichkeit und Ursprünglichkeit seiner Stiftung — eben im Interesse der Kirche, wie er es überzeugt war. Dominikus soll bei einer Zusammenkunft in Rom eine Verschmelzung beider Orden gewünscht haben, worauf aber F. geantwortet hätte: »Mein Bruder, es ist Anordnung des göttlichen Willens, was geschehen ist, dass von uns verschiedene Orden gestiftet werden, auf dass, sofern beide und die Vorschriften beider verschieden sind, durch die Strenge des einen und durch die Milde des andern der Verschiedenheit menschlicher Schwäche zur Hülfe gekommen werde, und, wenn Einigen diese Regel gefällt, Andern jene nicht missfällt, weil die eine hart, die andere milder zu sein scheint, Gott so nicht

durch die Enge des einen Ordens Seelen verliere, sondern durch die Weite des andern dieselben gewinne«. Wie unwahrscheinlich auch diese Anfrage des Dominikus erscheint — erst Bartholomäus von Pisa erzählt hievon, — die Antwort ist wenigstens ganz im Geiste des Franziskus. Diese Originalität und Individualität seiner Stiftung sah er aber vielfach in Frage gestellt. Mit der ungeheuren Ausbreitung des Ordens, mit der Masse der Menschen, von denen Manche, wie von einer »Sucht« und »Mode« getrieben, ohne den innern Beruf, den F. wollte, sich in die neue Gesellschaft einbürgerten, war auch eine Masse weltlicher fremdartiger Elemente eingedrungen, auch solcher, die den Orden durch Akkomodirung an die Welt nur um so wirkungsreicher — in ihrem weltlichen Sinne — zu machen hofften. Dieses Andringen zeigt sich in mehreren Stücken. In der Aufforderung zum Erwerb von Besitzungen und Erbschaften, wozu schon Honorius III. gerathen haben soll; in dem Aufbau prächtiger Gebäude; in dem Streben nach weltlicher Wissenschaft und ihrem Ruhme und Einfluss, mit Hintansetzung des Gebets und der Demuth und Einfalt; in dem Verlangen nach hohen kirchlichen Ehren und Stellen. In allem diesem gewahrte F. eine Abweichung von seiner Weise, in der er die Seelen retten und erbauen und die Welt gewinnen wollte; das war nicht sein Weg, der Weg der »evangelischen Vollkommenheit«. Sollte diess, wovon zwar die drei ersten Biographen schweigen und nur die späteren melden, was aber durch die Geschichte des Ordens gleich unmittelbar nach seinem Tode bestätigt wird, nicht auch dazu beigetragen haben, ihn zu bewegen, die Last ab seinen Schultern zu wälzen? Das Generalat legte er nicht ab, wir sehen's aus seiner Regel von 1223, Kap. I.; aber er liess sich, wie schon gesagt, einen Vikarius beigeben, zuerst den Peter Cataneus, dann Elias von Cortona, »einen Mann, mit so grosser menschlicher Weisheit begabt, dass er für Führung grosser Geschäfte selbst von der Natur bestimmt und in Italien darin nicht seines Gleichen zu haben schien«, in dem aber eben jene neuere Richtung ihren vornehmsten Repräsentanten gefunden hatte. Ein »from-

mer, einfältiger Bruder« soll einmal gar traurig bei F. geklagt haben, dass er ihn und seine Brüder durch die Niederlegung (?) seines Amtes eines so grossen Schutzes beraubt hätte. Darauf habe dieser erwidert: »Mein Sohn, ich liebe meine Brüder so viel ich vermag, und ich würde sie mehr lieben, wenn sie sich vornähmen, die Fusstapfen des Vaters und nicht fremde nachzuahmen.... Es gibt einige Vorsteher, welche Anderes rathen und meine Vorschriften für nichts halten und heilsame Ermahnungen verachten. Was sie aber jetzt thun, ob sie wohl oder übel rathen, wird das Ende der Sache und der Verlauf der Zeit beweisen«. »Ihr fragt mich, soll er ein anderes Mal sich geäussert haben, warum ich die Mängel nicht verbessere, die im Orden sich finden. Der Herr verzeihe ihnen, dass sie mir entgegen sind und mich in Dinge verwickeln, die nicht zu meinem Amte gehören. So lange ich das Amt des Oberen über die Brüder hatte, und sie selbst in ihrem Beruf und Orden geblieben sind, so leistete ich, obwol ich von Anfang an allezeit schwach gewesen bin, mit meiner geringen Sorgfalt durch Beispiel und Predigt Genüge. Nachdem ich aber gesehen habe, dass der Herr die Zahl der Brüder vermehrte, und sie aus Lauigkeit und Mangel des Geistes anfingen, von dem geraden und sichern Wege abzuweichen und auf der breiten Strasse, die zum Tode führt, zu laufen, — empfahl ich das Generalat (?) und die Leitung des Ordens dem Herrn und den Ministern. Und obschon ich damals mich im Kapitel meiner körperlichen Schwachheit willen entschuldigte, so würde ich doch, wenn die Brüder nach meinem Willen jetzt wandeln wollten, um ihres eigenen Trostes und Nutzens willen nicht geschehen lassen, dass sie bis zu meinem Tode einen andern Minister hätten. Denn wenn der gute und treue Untergebene den Willen seines Obern weiss und thut, so muss der Obere nur wenig Kümmerniss um ihn haben. Ja ich würde mich nur freuen über die Güte der Brüder, um ihres und meines Gewinnes willen; und wenn ich auch krank im Bette läge, so würde es mich doch nicht verdriessen, ihnen genug zu thun, weil mein Vorsteheramt doch nur ein geistliches ist, nämlich über die Fehler zu

herrschen und sie geistlich zu züchtigen und zu bessern. Nachdem ich sie nun aber durch Predigt, Ermahnung und Beispiel nicht bessern kann, so will ich kein Henker werden zum Strafen und zum Geisseln wie die Gewalten dieser Welt«.

F. selbst, obwol nun theilweise zurückgetreten, blieb doch mit seiner unter seinen Brüdern einzigen Persönlichkeit die »Seele« seiner Stiftung, und trug sie stets auf seinem priesterlichen Herzen. »Herr, war sein Gebet, ich empfehle dir deine Familie, die du mir anvertraut hast; und da ich jetzt um meiner Gebrechen willen, die du, Herr, kennest, ihre Aufsicht nicht mehr führen kann, so empfehle ich sie den Ministern, welche am Tage des Gerichts vor dir, o Herr, Rechenschaft zu geben gehalten sein sollen, wenn einer der Brüdar in Folge ihrer Nachlässigkeit oder wegen ihres bösen Beispiels oder harter Züchtigung zu Grunde gehen sollte«. — Um »das Verdienst des Gehorsams« nicht zu verlieren, achtete er den Peter Cataneus als seinen Obern. »Theuerster Vater und Bruder, redete er ihn an, dich erkenne ich für meinen Vater und Herrn; deiner Pflege vertraue ich meine Seele an, dir verspreche ich, als meinem Minister, in Demuth Ehrerbietung und Gehorsam.... Mögest du von den Brüdern Einen über mich setzen, dem ich statt deiner in Allem treulich gehorchen werde.« Er erhielt seinem Verlangen gemäss einen solchen Bruder; und »nie, war er zu Hause oder auf der Reise, in Kirchen oder auf Strassen, that er Etwas ohne Erlaubniss des Gefährten und ohne das Joch des Gehorsams«. Portiunkula aber, das war sein Vermächtniss für diesen seinen Lieblingsort, sollte »das Herrenhut« der neuen Stiftung bleiben. Es sollte u n m i t t e l b a r unter der Gewalt des Generalministers stehen. Hieher solle man stets die besten unter den Brüdern geben; man solle den Ort nicht profaniren mit eitlem Geschwätz; er solle die Pflanzschule des lebendigen Geistes der neuen Stiftung sein und bleiben. »Wenn andere Brüder einmal von der Reinheit, Ehrbarkeit und Heiligkeit des Lebens abweichen werden, so will ich, dass dieser Ort der gesegnete sei und allezeit ein Spiegel und ein gutes Beispiel des ganzen

Ordens bleibe, und ein Leuchter, der vor dem Throne Gottes allezeit brennt und dadurch der Herr für die Mängel der Schulden aller Brüder versöhnt werde, und diesen Orden und sein Pflänzchen erhalte und beschütze. Söhne, sehet zu, dass ihr diesen Ort niemals verlasset.«

Wir nähern uns dem Prologe zum letzten Akte seines Lebensdramas: jener »seltsamen« Geschichte, der Einprägung der fünf Wundenmale Christi in seinen Körper, oder seiner »Stigmatisation«, die nach der Ansicht seiner Schüler seine Konformität mit Christo vollendete, und das Martyrthum, nach dem er so brünstig verlangte, überflüssig machte, ja in einer ganz einzigen Herrlichkeit ersetzte.

Schon der erste Biograph, Thomas von Celano, berichtet davon; dann die drei Gefährten und Bonaventura. Wir wollen zuerst Celano hören. Zu einer »gewissen Zeit«, so leitet er die Erzählung ein, habe F. nach einem einsamen Orte sich begeben, um »da Gott ganz zu leben« und, »was ihm etwa von Staub aus dem Umgang mit der Welt anklebte, abzuschütteln«. Nur sehr wenige Genossen habe er mit sich genommen und nur ganz vertraute, »die ihn vor dem Zulauf der Menschen schützen und seine Ruhe in Allem unterstützen sollten«. Nachdem er lange daselbst verweilt und in stetem Gebet und Betrachtung »die göttliche Vertraulichkeit« erlangt und erfahren, hätte er über die Massen verlangt zu wissen, wie er Gott nach dessen gnädigem Wohlgefallen noch vollkommener anhangen könnte, und ganz aus sich heraus in Ihn überzugehen, und er sei bereit gewesen, dafür alle Passionen Leibes und der Seele zu ertragen. An einem Tage nun sei er vor den Altar in der Einsiedelei getreten, habe das Evangelienbuch darauf gelegt, und dann im Gebete, niedergestreckt vor dem Gotte alles Trostes und aller Barmherzigkeit, erfleht, er möchte ihm seinen Willen kund thun und ihn, was er einst in aller Einfalt und Demuth begonnen, vollkommen vollenden lassen; und diess ihm offenbaren beim ersten Oeffnen des Buches. Er habe nun das Buch genommen, und sei beim ersten Aufschlagen auf die Passion J. Christi gestossen; um sicher

zu geben, und ob nicht etwa nur durch Zufall das geschehen sei, habe er ein zweites und ein drittes Mal aufgeschlagen, und das Aehnliche, ja das Gleiche gefunden. Da habe er erkannt, dass er durch viele Trübsal in's Reich Gottes eingehen müsse; aber es hätte ihn nicht erschreckt, sondern er habe darob sich und Gott in seinem Herzen Freudenhymnen gesungen. Darum sei noch grösserer Offenbarung für würdig gehalten worden, der so über Kleines frohlockte, und der in Wenigem treu war, über Vieles gesetzt worden.

»Während nun F., wir wollen Celano jetzt selbst reden lassen, in der Einsiedelei, welche von dem Orte, da sie gelegen ist, Aumna genannt wird, zwei Jahre vor seinem Tode verweilte, sah er in einer göttlichen Vision einen Mann über sich stehen wie einen Seraph mit sechs Flügeln, der mit ausgestreckten Händen und zusammengebundenen Füssen ans Kreuz geheftet war; zwei Flügel erhoben sich über das Haupt, zwei breiteten sich zum Fliegen aus, zwei endlich umhüllten den ganzen Körper. Als diess der selige Knecht Gottes sah, wurde er mit höchster Verwunderung erfüllt; doch was diese Vision ihm wolle, wusste er nicht zu deuten. Er freute sich aufs Inbrünstigste über den so gnadenreichen Anblick eines Seraph's, weil die Schönheit unaussprechlich war; aber dass derselbe ans Kreuz geschlagen war und so bitterlich leiden musste, schreckte ihn. Und so erhob er sich traurig und freudig zugleich. Bekümmert dachte er darüber nach, was diese Vision bedeuten könnte und um den Sinn und das Verständniss daraus zu fassen, mühete sich sein Geist ganz ab. Während er nun zu keinem klaren Verständniss kam und die Neuheit der Vision tief in seinem Herzen sass, da fingen an seinen Händen und Füssen die Abbilder der Nägel sich zu zeigen an, wie er kurz zuvor jenen heiligen Mann über sich gekreuzigt gesehen hatte. Seine Hände und seine Füsse schienen in der Mitte von Nägeln durchbohrt: die Köpfe der Nägel zeigten sich nämlich am innern Theil der Hände und an dem obern der Füsse und ihre Spitzen auf der entgegengesetzten Seite, denn jene Abbilder waren inwendig in den Händen rund, auswendig aber länglich, und etwas Fleisch erschien, wie

die Spitze der Nägel zurückgebogen und umgeschlagen, welches über das übrige Fleisch hervorragte. So waren auch an seinen Füssen die Abbilder der Nägel eingedrückt und über das übrige Fleisch hervorragend. Und die rechte Seite war wie mit einer Lanze durchbohrt und mit einer Narbe umzogen und blutete oftmals, so dass sein Kleid mit dem heiligen Blut öfters besprengt wurde. O, wie Wenige, fährt Celano fort, sind, so lange der gekreuzigte Diener des gekreuzigten Herren lebte, gewürdigt worden, die h. Seitenwunde zu sehen; aber glücklich Elias, der, bei Lebzeiten des Heiligen, jenes Beides schaute; noch glücklicher Ruffinus, der sie mit eigenen Händen berührte! Denn als einst dieser Bruder Ruffinus seine Hand an die Brust des heiligen Mannes brachte, um sie zu reiben, gerieth die Hand, wie das oftmals geschieht, an dessen rechte Seite, und so berührte er jene köstliche Narbe. Bei dieser Berührung empfand der Heilige Gottes nicht geringen Schmerz, und die Hand zurückstossend rief er aus, der Herr möge seiner schonen. Denn auf's angelegentlichste verbarg er das — damit nicht menschlicher Ruhm die ihm verliehene Gnade raube — vor den draussen Stehenden, ja verhehlte er's vor seinen Freunden, so dass auch seine ergebensten Schüler lange Zeit nichts davon wussten«.

So Celano. Die »drei Gefährten« berichten also: »Da F. eine solche Gluth der Liebe zum Herrn und ein solch' stetes Gedächtniss seiner Leiden im Herzen trug, so hat der Herr selbst, durch ein in seiner Art einziges Privilegium der ganzen Welt diess kund thun wollend, seinen noch im Fleische lebenden Diener wunderbar »dekorirt«. Denn als er von seraphischer Sehnsucht aufwärts zu Gott sich gehoben und in den, der im Uebermass seiner Liebe hat gekreuzigt werden wollen, in süssem Mitgefühl sich wie verwandelt fühlte, an einem Morgen, um's Fest der Kreuzerhöhung, als er betete auf einer Seite des Berges Alverna, zwei Jahre vor seinem Tode, ist ihm ein Seraph mit sechs Flügeln erschienen, zwischen den Flügeln die Gestalt eines gar schönen gekreuzigten Menschen, der Hände und Füsse in Kreuzesform ausgespannt hatte und das Bild Jesus Christus auf's

deutlichste darstellte. Mit zwei Flügeln umhüllte er das Haupt, mit zweien den übrigen Körper bis zu den Füssen, zwei aber waren zum Fliegen ausgespannt. Als diese Vision verschwand, blieb in seiner Seele eine wunderbare Liebesbrunst zurück; aber in seinem Fleische zeigte sich noch die wunderbarere Einprägung der Wundenmale des Herrn Jesu Christi, welche der Mann Gottes, so gut er konnte, bis zum Tode verbarg, indem er das Sakrament des Herrn nicht veröffentlichen wollte, obwohl er es nicht so ganz verheimlichen konnte, dass es nicht wenigstens seinen vertrauten Genossen offenbar wurde«.

Am weitläufigsten ist Bonaventura. »Zwei Jahre vor seinem Tode, so erzählt dieser, wurde F. unter Führung der göttlichen Vorsehung nach vielfachen Arbeiten beiseits auf einen erhabenen Berg geführt, genannt Alverna. Da er gewohnter Weise dort zu Ehren des h. Erzengels Michael die vierzigtägige Faste begonnen hatte, wurde er von der Süsse göttlicher Betrachtung reicher, als gewöhnlich, überströmt, und von einer gewaltigeren Flamme himmlischer Sehnsucht entzündet, und reicher fühlte er die Gaben der göttlichen Gnade. Er ward in die Höhe getragen, aber nicht wie ein vorwitziger Ergründer der Majestät, der aber von der Herrlichkeit erdrückt wird, sondern als ein treuer und bescheidener Knecht, der den Willen seines Herrn erforscht, dem er auf alle Weise sich gleichförmig zu machen auf's Heisseste begehrte. Es wurde ihm daher von Gott geoffenbart, dass bei Eröffnung des Evangeliums Christus ihm kund thun werde, was Gott an ihm und seinetwegen besonders angenehm wäre. Er betete nun sehr andächtig und liess dann durch einen Gefährten, einen frommen Mann, das h. Evangelienbuch vom Altare nehmen und dreimal im Namen der h. Dreieinigkeit aufschlagen. Und da bei jedem Aufschlagen das Leiden des Herrn zutraf, erkannte der von Gott erfüllte Mann, dass, wie er Christus nachgeahmt habe in den Werken des Lebens, er ihm so auch gleichförmig werden sollte in den Schmerzen der Passion, bevor er aus dieser Welt ginge. Und ob er schon wegen der grossen Strenge des vergangenen Lebens und weil er stets dem Herrn das Kreuz

nachgetragen hatte, am Leibe bereits schwach war, so ist er doch nicht erschreckt worden, sondern wurde nur um so mehr zur Duldung des Martyrthums entflammt. Denn es war in ihm der unvertilgbare Brand der Liebe Jesu in Feuer und Flammen ausgebrochen, dass viele Wasser diese Liebe nicht auslöschen konnten. Als nun F. durch die seraphische Gluth seiner Sehnsucht zu Gott gehoben und durch die Süssigkeit des Mitgefühls in denjenigen umgebildet wurde, der im Uebermass seiner Liebe gekreuzigt werden wollte, am Morgen des Tages der Kreuzerhöhung, sah er einen Seraph mit sechs glänzenden, flammenden Flügeln vom Himmel herniederkommen. Und als er im schnellsten Fluge in die Nähe des Mannes Gottes hinabgefahren, nahm dieser zwischen den Flügeln das Bild eines Gekreuzigten wahr, Hände und Füsse in Kreuzesform ausgespannt und an's Kreuz geheftet. Zwei Flügel waren über sein Haupt erhoben, zwei zum Fliegen ausgestreckt, zwei aber umhüllten den ganzen Körper. Als er diess ansichtig wurde, ergriff ihn Staunen, und eine mit Schmerz gemischte Wonne kam in sein Herz. Er freute sich der Gnade, sich also von Christus unter dem Bilde des Seraphs angeblickt zu sehen, aber der Anblick der Kreuzigung duchfuhr mit dem Schwert des mitleidenden Schmerzens seine Seele. Was ihn aber am meisten in Verwunderung setzte, war der Widerspruch, der zwischen der Unsterblichkeit eines seraphischen Geistes und diesem leidenden Zustande statt hatte. Er erkannte jedoch aus höherer Erleuchtung, dass dieses Gesicht ihm darum geworden sei, um ihm anzudeuten, wie er nicht durch das äussere Märtyrerthum des Leidens, sondern durch die innere Entzündung des Gemüths ganz in ein Bild des Gekreuzigten umgewandelt werden solle. Als daher die Erscheinung verschwunden war, liess sie in seinem Herzen ein wunderbares Feuer zurück; aber auch an seinem Leibe waren eben so wunderbare Zeichen eingedrückt. Es erschienen nämlich sogleich an seinen Händen und Füssen die Abbilder der Nägel, ganz wie er sie kurz zuvor in jenem Gesichte des gekreuzigten Mannes gesehen hatte. Hände und Füsse nämlich waren in ihrer

Mitte mit Nägeln durchbohrt, so dass ihre Köpfe am innern Theil der Hände und am äussern der Füsse rund und geschwärzt hervorstanden, während ihre Spitzen an der entgegengesetzten Seite verlängert, gekrümmt und wie umgeschlagen aus dem andern Fleische hervorragten. Die rechte Seite war dabei wie mit einer Lanze durchbohrt und mit einer rothen Narbe umzogen, und das Blut drang öfters aus der Wunde und befleckte seine Kleider«. Franziskus, fährt Bonaventura fort, habe die h. Zeichen nach Kräften zu verbergen gesucht, doch hätten die Maale »sehr Viele« schon bei seinen Lebzeiten gesehen, die auch, dass sie sie gesehen, mit theuren Eiden es beschworen. Auch einige Kardinäle, die vertraut mit dem h. Manne gewesen, hätten sie geschaut und in Hymnen gepriesen. Papst Alexander IV. endlich habe in einer Predigt — im J. 1254, also lange nach dem Hingange des Vaters, — vor vielen Brüdern und in seiner — des B. — Gegenwart versichert, er hätte jene Maale noch bei Lebzeiten des Heiligen mit seinen eigenen Augen gesehen. Aber erst, nachdem der Mann Gottes gestorben, an seinem Leichnam, da hätten noch viel Mehrere diese Maale geschaut: mehr als 50 Brüder, Klara mit ihren Schwestern und unzählige Weltliche — Bürger von Assisi, die auch sie berührt und geküsst hätten. Die Seitenwunde dagegen habe F. stets ganz geheim gehalten; und nur e i n Bruder, als er dem Heiligen die Kutte abgezogen, um sie auszustauben, hätte sie gesehen und mit drei Fingern berührt. Ebenso auch der damalige Generalvikar (Elias). Dagegen hätten die Brüder, so die Kutte gereiniget, öfters frisches Blut an ihr bemerkt und seien »durch dieses Zeichen zur Kenntniss der h. (Seiten-) Wunde gekommen«, die denn bei seinem Tode sehr Viele gesehen und verehrt hätten.

Diess diese »seltsamste aller Geschichten« nach ihren Berichterstattern, Gewährsmännern und Zeugen, die wir des Weitläufigen abgehört haben. Denn auf »dieses jedem seit der Apostel Zeiten statt gefundenen Zeichen trotzbietende« Ereigniss im Leben des F. haben nicht bloss die zahllosen Schüler und Ordensgenossen desselben, wie als auf eine göttliche Beglaubigung ihres Meisters und Ordensstifters und

als auf dessen höchste »Ehr und Zier«, ja als auf ein »einziges Privilegium«, mit jenem Stolze hingewiesen, der den Genossen eines Bundes im Gegensatze gegen andere und der Welt eigen zu sein pflegt, sondern die römische Kirche selbst hat diese Auszeichnung als vollkommen beglaubigt dem F. allein von allen »Heiligen der Kirche« feierlich zuerkannt; ja seiner Stigmatisirung einen besondern Festtag eingeräumt.

Prüfen wir zunächst die Berichte untereinander, so werden wir finden, dass sie in der Hauptsache einig, in den Details auseinander gehen; am ausgeschmücktesten erzählt offenbar der letzte, der späteste — Bonaventura. Einig sind sie in der Bestimmung der Zeit: zwei Jahre vor dem Tode des F.; einig im Orte: der Berg Alverna, in den Apenninen gelegen, in Toskana, an der Grenze des Kirchenstaats; nur Celano nennt eine Einsiedelei Aumna; gehörte sie vielleicht zum Berge? — Was dann der Vision und dem Ereigniss vorherging, wird verschieden angegeben: eine »retraite spirituelle« von längerer Dauer, um uns eines modernen Kunstausdruckes zu bedienen, von Celano; von Bonaventura die Feier der vierzigtägigen Faste; die drei Genossen dagegen führen ohne Vorbereitung mitten in die Geschichte. Diese und B. bestimmen auch den Tag selbst: es war das Fest der »Kreuzerhöhung« (der 14. Sept.); Celano spricht nur unbestimmt von »einem« Tage. Die innere Herzensstimmung des F. wird von Allen in verschiedenen Wendungen, doch gleich wesentlich bezeichnet: ein gesteigerter Gemüthszustand, ein überschwengliches Verlangen, in den Erlöser »transformirt« zu werden, auch durch die Passion; eine Art »Raptus«. Es ist diess psychologisch von Wichtigkeit: das äussere Ereigniss erscheint auf diese Weise als das Wiederbild des innern Zustandes, durch dieses vermittelt; und besonders bei Bonaventura finden wir durchweg diese Vermittlung. Dass er dann, um des Willens Gottes über ihm gewisser zu werden, die Schrift aufgeschlagen, dreimal nach einander, und dabei dreimal die Hinweisung auf die Passion gefunden, das erzählen Thomas und Bonaventura, und auch sonst findet sich dieser Zug im Leben des F. (wie

seiner Zeit); nur die drei Genossen wissen davon nichts. B. hat den Zug in seiner Weise ausgeschmückt: F. habe (durch einen Gefährten) die Bibel aufschlagen lassen in Folge »einer Offenbarung«; und es sei ihm auch wieder durch Offenbarung klar geworden, dass er Christo gleichförmig werden solle in der Passion; nach Celano erkannte er nur, dass er durch viel Trübsal in's Reich Gottes eingehen müsse. Die Vision oder Erscheinung ist nach Allen ein Seraph mit sechs Flügeln in gekreuzigter Gestalt, der dem »Heiligen« (nach den drei Gefährten) erschien, (nach B.) vom Himmel herabfuhr, (nach Celano) über ihm stand. Es war einfach ein Seraph nach dem letztern; nach den andern war es Christus selbst unter der Gestalt des Seraphs. Der Eindruck, den diese Erscheinung (in der Vision) auf F. hervorbrachte, war übereinstimmend nach allen Berichten — ein überschwenglicher; aber ein gemischter nach dem ersten und letzten Erzähler; ein unaussprechlich süss-wehmüthiger, könnte man sagen. Besonders Bonaventura kann sich nicht genug thun in der Schilderung dieses überwältigenden Eindrucks; auch spricht er wieder — ausschmückend — von einer höheren Erleuchtung, die dem F. die Vision für ihn gedeutet habe — Umwandlung in das Bild des Gekreuzigten; während Celano im Gegentheil sagt, der Heilige habe nicht verstanden, was diese Erscheinung wolle. Die Einprägung der Maale geschieht sofort nach und in Folge der Vision und der durch sie hervorgerufenen Gemüthsstimmung; darüber waltet keine Verschiedenheit der Angaben, auch nicht in der Erzählung dieser Maale, so wenig man sich eine deutliche Vorstellung davon machen kann. Nach allen Dreien — zusammengehalten mit ihren Todesberichten — sind es nicht sowohl Wundenmaale, als Nägelmaale, und nicht bloss Abbilder der Nägel, sondern Nägel selbst gewesen, fleischerne Nägel, die aus dem Fleische herausgewachsen über dasselbe hervorragten und schwarz, wie Eisen, aussahen, mit umgebogenen Spitzen. So besonders wird das Aussehen der Maale am Leichname des F. geschildert.

Als Ergebniss dieser Vergleichung mag wohl feststehen, dass »wenigstens die Details der Berichte auf unbedingten

Glauben nicht Anspruch machen können«; dass aber doch ein mystisches Etwas zurückbleibt, und dieses muss ein thatsächliches gewesen sein, denn alle drei Berichte erzählen von »Augenzeugen«, von denen Einige, sie werden theilweise mit Namen genannt, diese Maale noch bei Lebzeiten des F., die Mehrsten bei seinem Tode sie gesehen hätten.

Die Schlüssel zu diesem »Mysterium« kann uns nur die Anthropologie im Allgemeinen geben in Verbindung mit der eigenthümlich-religiösen Energie des Ordensstifters. Offenbar war dieser ein Mann, in dem das nervöse Leben auf's höchste gesteigert, um nicht zu sagen, krankhaft überreizt war — schon in Folge seiner asketischen Uebertreibungen, welche seinen Körper eben in diesen letzten Jahren an die äusserste Grenze der Gebrechlichkeit gebracht hatten. Mit diesem nervös gesteigerten Lebenszustand ging Hand in Hand die höchste Energie des religiösen Gefühls und der religiösen Phantasie, welche zu allen Zeiten, schon zu Anfang seiner Bekehrung, ihre besondere Richtung auf das Kreuz Christi — sinnlich — genommen hatte. So stand es mit F. im Allgemeinen, so besonders in der letzten Periode seines Lebens; in den Tagen, welche dem Ereignisse unmittelbar vorangingen, am Tage selbst — bedeutsam — der Kreuzerhöhung, war diess Alles, man möchte sagen, sublimirt; körperlich und geistig. Wer mag nun die Rückwirkung solcher Disposition im exzentrischen oder exstatischen Zustande auf den leiblichen Organismus ermessen? Wer möchte eine »unwillkürliche Verleiblichung« der psychischen Erregtheit läugnen, wenn doch der Leib »ein unwillkürlicher Spiegel« dessen werden kann, was die Seele bewegt? Denn eben der Seele waren die Maale, ehe sie am Leibe sich reflektirten, eingeprägt. Schon Jakobus de Voragine, der bekannte Verfasser der goldenen Legende, macht auf diese Wirkung der Phantasie aufmerksam. Wenn nun aber wohl so viel fest steht, dass sich »irgend eine den Wundenmaalen ähnliche Erscheinung« an dem Körper des F. offenbart haben müsse, und wenn diese sich bis auf einen gewissen Punkt erklären lässt, auch wohl durch Analogieen, so lässt

sich dagegen ein Mehreres kaum feststellen bei der grossen Zeitferne und bei der Unkritik der Berichterstatter, von der unten die Rede sein wird. Denn auch was sie von den Augenzeugen, auf die sie sich berufen, sagen, ist nicht ganz im Einklange. Celano spricht von »sehr Wenigen«, welche das Mirakel wenigstens der Seitenwunde bei Lebzeiten gesehen hätten; der spätere Bonaventura von »sehr Vielen«. Ruffinus, nach Celano, soll die Seitenwunde berührt haben; dieser selbst aber, einer der Verfasser der zweiten Biographie, sagt davon nichts. Unter denen, welche die Maale an Händen und Füssen gesehen, wird von Celano und Bonaventura der Generalvikar Elias genannt; und dieser, in seinem Zirkulare vom J. 1226 an die Brüder in Frankreich, in dem er ihnen den Tod des Meisters mittheilt, meldet allerdings diese Stigmatisation, doch, dass er selbst die Maale gesehen, sagt er auch nicht. Erst nach dem Tode des F., bei der Betrachtung seines Leichnams, werden die Zeugen haufenweise genannt; Zeitgenossen wollten Betrug dahinter wittern; von einer Untersuchung und Prüfung war da jedenfalls keine Rede in diesem Gedränge der paar Stunden, und wie leicht konnte auf Grund eines allerdings geheimnissvollen, seltsamen Faktums, und schon auf Hörensagen davon, die nachbildende und unbewusst dichtende Phantasie der Damaligen und noch mehr der Späteren in der Richtung auf die Konformität des F. mit Christus sehen, was nicht war, was nicht so war!

Wie dem sei, überall hin und in kürzester Zeit erscholl und verbreitete sich diese wundersame „Mähr", freilich in den verschiedensten Modifikationen. Der Spanier Lukas de Tuy erzählt davon — wohl nach der Legende des Celano, möglicherweise auch durch Bericht aus dem Munde des Elias — in seinem Werke gegen die Albigenser vom Jahr 1231; in Frankreich Vinzenz von Beauvais; in England Matthäus Paris. Aber auch der Zweifel, und die Kritik und die Eifersucht machten sich eben so frühe an diess Wunder. Ein Dominikaner predigte in den Dreissiger Jahren zu Troppau in Deutschland offen, der h. Franziskus habe die Wundmaale Jesu Christi nicht an seinem Leibe gehabt, und man

müsse das, was seine Jünger davon erzählt hätten, für Betrug achten; der Bischof zu Olmütz sagte in einem öffentlichen Ausschreiben: „weder der h. Franziskus, noch irgend ein anderer Heiliger dürfe mit den Wundmaalen in der Kirche gemalt werden; wer immer das Gegentheil behaupte, sündige und verdiene, als dem reinen Glauben feindlich, keinen Glauben, weil, da nur der Sohn des ewigen Vaters allein für das Heil der Menschen gekreuzigt worden sei, auch nur seinen Wundmaalen nach der christlichen Lehre Verehrung bezeugt werden dürfe". Gregor IX., weiland Freund des Franziskus, erliess im J. 1237 hiegegen drei Bullen. In der einen derselben, an alle Gläubigen, spricht er von der Stigmatisirung, wie sie zu seiner und seiner Kardinäle Kenntniss gekommen und mit den übrigen Wundern des F. durch glaubwürdigste Zeugnisse bestätiget worden sei, wesshalb der Selige auch in den Katalog der Heiligen gekommen sei. In der zweiten Bulle, an den Bischof, beruft er sich auf das Zeugniss der glaubwürdigsten Personen, „welche die göttliche Güte zu Zeugen dieses grossen Wunders berufen". In der dritten, an die Prioren und Provinzialen des Predigerordens, fordert er diese in Kraft des Gehorsams mittelst dieses apostolischen Schreibens nachdrücklich auf, jenen Mönch, wenn die Thatsache sich als wahr erwiese, vom Predigtamte zu entfernen und ihn nach Rom zu senden, damit er bestraft würde, wie er es verdient habe.

Solche Widersprüche erregte diese Geschichte schon damals; und nichts war verkehrter, als zum „Schiboleth" des Heiligen zu machen, was aus dem Zusammenfluss so vielfacher Faktoren sich nur erklären lässt, auch somatischer und allgemein anthropologischer, und nicht rein religiöser. Gewiss ist, dass, wie der Mann ohne und vor dieser „Stigmatisation" so eigenthümlich gelebt und so gewaltig gewirkt hat, so seine historische Bedeutung auch ohne dieses „Wunder" — sittlich und religiös — fest steht. Und selbst wenn diess „Wunder" ganz fiele, bliebe er doch selbst ungeschwächt und ganz, was und wie er war.

Die zwei letzten Lebensjahre vergingen dem F. unter gros-

sen körperlichen Schmerzen und Beschwerden, und — erneuerter Thätigkeit. Den Gekreuzigten an sich tragend, sagt Bonaventura, „dürstete er, mit Jesus dem Gekreuzigten Viele selig zu machen". Mit der Liebe Gottes, die er erfahren, strömte neue Liebe zum Heile der Menschen in sein Herz. „Wir wollen jetzt ernstlich anfangen, sagte er zu seinen Brüdern, dem Herrn unserem Gott zu dienen; wahrlich wir sind darin noch nicht weit gekommen". So wenig konnte er sich genug thun; er wollte noch seine letzten Kräfte anspannen. Er verlangte „zur ursprünglichen Demuth" wieder zurückzukehren: zur Pflege der Aussätzigen, womit er begonnen. Er konnte es nicht haben, dass sein Körper so hinfällig wurde: er meinte ihn wieder unter die alte Dienstbarkeit bringen zu können. Aber die Natur liess sich nicht gebieten: seine Gebrechen nahmen überhand; er litt an den Augen, dem Magen, der Milz, der Leber. Er war bald nur noch Haut und Knochen. Besonders seine Augen litten „in Folge der steten Thränen, die er vergoss". Sein Arzt sagte ihm eines Tages, er müsse diese zurückhalten, wenn er das Gesicht nicht ganz verlieren wolle. „Da sei Gott vor, entgegnete F., dass ich aus Liebe zum leiblichen Auge, welches wir mit allen Fliegen gemein haben, die göttlichen Erleuchtungen zurückhielte; der Geist empfängt solche Gunst nicht des Leibes wegen, sondern der Leib des Geistes wegen". Er war bald hier, bald da, seiner Gesundheit wegen, z. B. in Rieti, wo ein sehr geschickter Arzt war, oder, wenn es etwas besser war, um das Volk zu berathen. Er ahnte aber seinen Tod und sagte zu den Brüdern, er müsse die Hülle seines Leibes nächstens ablegen. Seine Leiden trug er mit seltener Geduld, ja Freudigkeit. Seine Schmerzen nannte er nur „Schwestern". Wenn es Gott wolle, wolle er noch härtere Streiche erleiden, welche die göttliche Majestät seiner Sünden wegen ihm aufzulegen für gut finde. „Ich sage dir Dank, Herr Gott, wegen aller dieser meiner Schmerzen und bitte dich, dass du sie, wenn es dir gefällig ist, hundertfach vermehrest; denn das ist mir am angenehmsten, dass du mich mit Schmerzen schlagest und nicht schonest, da die Erfüllung deines h. Willens mir

überflüssiger Trost ist". Als man ihn fragte, ob man ihm nicht, um seinen durch lange Leiden ermatteten Geist zu zerstreuen und zu erfrischen, Etwas vorlesen solle, antwortete er: „Mir ist nichts so süss, als das Gedächtniss des Leidens und Sterbens J. Christi; das ist meine stete und tägliche Erquickung; und wenn ich lebte bis an's Ende der Welt, so bedürfte ich keiner andern Lektüre". Aber auch die Aussichten stärkten und hoben ihn. „So gross ist die Herrlichkeit, die ich erwarte, dass jede Strafe, jede Krankheit, jede Demüthigung, jede Verfolgung, jede Abtödtung mir Freude macht". Die Krankheit nahm indessen zu: er spie Blut, wurde geschwollen, konnte keine Speise mehr vertragen, sah nichts mehr. Er fühlte, dass seine Stunde komme und begehrte nun nach seiner Marienkirche gebracht zu werden: da, wo er den Geist der Gnade empfangen, wolle er auch seinen Lebensgeist aufgeben. Als man ihn dahin gebracht, liess er sich ausziehen und „nackt auf die nackte Erde legen", um „zu zeigen, dass er nichts mit der Welt gemein habe"; den Blick gen Himmel heftend, mit der linken Hand die Seitenwunde bedeckend, damit sie nicht gesehen wurde, sagte er zu den Brüdern: „Was das Meinige ist, habe ich gethan; was das Eurige ist, das lehre euch Christus"! Auch ermahnte er sie zur Geduld und Armuth, und den Glauben der h. römischen Kirche zu bewahren, sagt Bonaventura; und ist vielleicht diese Rede sein Testament, das man ihm zuschreibt? denn auch in diesem, nachdem er im Eingange seine Umwandlung geschildert, ermahnt er zur Demuth gegen die Priester, die man als Herren fürchten, lieben, ehren solle, an denen man niemals den sündhaften Menschen betrachten möge, sondern die Mittler des h. Leibes und Blutes Christi; auch hier mahnt er dringend zur Eigenlosigkeit, und dass die Seinigen beim römischen Hofe sich nie um Privilegien verwenden sollten, betreffend einer Kirche oder wegen eines andern Besitzthums, auch sollen sie dieser seiner Ordensregel keine Glossen beifügen, behauptend, so oder so müsse sie verstanden werden; sondern schlicht und einfältig, wie er sie gegeben, solle man sie auch auffassen und handhaben. Es war, als ob er einen

Ausblick in die Zukunft und in die Geschichte seiner Regel und ihrer Glossen gethan hätte. Oder wäre dieses „sein Testament" das Vermächtniss eines Bruders aus späterer Zeit, aber vom Geiste des Stifters, der gegen die Verweltlichung der Regel, die Anmassung der Brüder gegenüber der Geistlichkeit, den Meister sein letztes Wort hätte reden lassen?

In der letzten Stunde — er hatte nach Bonaventura auf Geheiss „seines" Guardians inzwischen die Kutte eines „andern" Bruders angezogen, so wenigstens doch Eigen-los sterbend — segnete F. alle Brüder, sowohl die anwesenden, als die abwesenden, in Kraft und im Namen des Gekreuzigten. „Lebet wohl, ihr Söhne, in der Furcht des Herrn, und bleibet in ihr allezeit; es nahet die künftige Anfechtung und Trübsal; selig, die in dem, das sie begonnen, verharren. Ich aber eile zu Gott und seiner Gnade empfehle ich euch alle". Nach seinem Wunsche sangen zwei Brüder den Sonnengesang und die Strophe an seine Schwester, den Tod. Darauf liess er sich das Evangelium Joh., Kap. 13, vorlesen: „Vor dem Osterfeste aber, da Jesus wusste, dass seine Stunde gekommen, dass er aus dieser Welt ginge zum Vater; wie er hatte geliebet die Seinen, so liebte er sie bis an's Ende". Zuletzt brach er, so laut er konnte, in den Psalm 141 aus: „Ich schreie zum Herrn mit meiner Stimme", bis zum Ende: „die Gerechten umgeben mich, bis du mir Gutes vergiltst". Da ward seine Seele von dem Leibe gelöst und „in die Tiefe göttlicher Klarheit verschlungen". Er starb in seinem 45. Lebensjahre, den 4. Okt. 1226.

Jetzt erst an seinem Leichname gewahrte man „das Bild des Kreuzes und der Passion Christi", Hände und Füsse von Nägeln durchbohrt: „die Nägel schwarz, wie Eisen, die Seite wie von einer Lanze durchstochen, die Wunden roth, durch Zusammenschrumpfung des Fleisches rund, zur schönsten Rose geformt"; mit einer so dichterischen Phantasie beschreiben sie die Biographen. Auch die Weisse und Schönheit der übrigen Gliedmassen, „als hätten sie die Zartheit des Knabenalters angenommen", preisen sie. Und „die Neuheit des Wunders verwandelte die Klage in Jubel

und die Anschauung riss die Prüfung in Staunen hin". Früh Morgens des folgenden Tages wurde er in der Kirche des h. Georg in Assisi beigesetzt; im J. 1228 von Gregor IX. kanonisirt. Im J. 1230 wurde ihm eine prächtige Kirche erbaut, wohin seine Gebeine versetzt wurden.

F. wird geschildert als von mittlerer Grösse, eher klein; runder Kopf, ovales Gesicht, die Stirne klein und flach, die Augen von mittlerer Grösse, schwarz, die Haare dunkel, die Nase fein und gerade, die Ohren klein, die Schläfe flach; sanfte Stimme, weisse, enggeschlossene Zähne, feine Lippen, schwarzer Bart, dünne Hände, kleine Füsse. Man sieht: eine feine Gestalt.

F. hat vornehmlich drei Biographen gefunden. Der älteste ist Thomas von Celano, den F. selbst noch in den Orden aufgenommen hat, man glaubt schon im J. 1216; er schrieb im J. 1229, also bald nach dem Tode des Meisters, dessen Leben in drei Büchern, auf Befehl Gregors IX., des frühern Kardinals Hugolino, und versichert im Prologe, dass er nur, was er selbst aus des F. Munde gehört oder von bewährten Zeugen, an- und aufgenommen habe. Eine Ergänzung beabsichtigen „die drei Gefährten": Leo, Franzen's Geheimschreiber und Beichtvater, wie man meint, Angelus von Reati und Ruffinus. Sie schrieben auf Befehl des Generalministers Kreszentius, im J. 1247. Bonaventura endlich hat die früheren Berichte und Fragmente, und seine eigenen eingezogenen Erkundigungen und Untersuchungen zu einem Ganzen verarbeitet im J. 1261; eine Arbeit, die, während jene andern mehr und mehr verschollen, „die im Orden ausschliesslich gebräuchliche" Legende wurde. Sowohl die einhellige Stimme des Kapitels, als Ehrerbietung und Dankbarkeit gegen den seligen Vater, habe ihn, sagt er, zu seiner Arbeit bewogen. „Bin ich doch, wie ich mich noch wohl erinnere, als Knabe (B. konnte damals höchstens fünf Jahre alt gewesen sein; denn im J. 1221 wurde er zu Bagnarea im Kirchenstaat geboren) durch sein Gebet und seine

Verdienste aus dem Rachen des Todes gerissen worden; wie sollte ich nicht fürchten, des Undanks mich schuldig zu machen, wenn ich seine Ehre verschweigen würde! Und das ist die vornehmste Ursache, warum ich mich diesem Werke unterziehe, so dass ich nur, der ich das Leben des Leibes und der Seele durch ihn und seine kräftige Vermittelung von Gott mir erhalten weiss, wie ich's in mir selbst erfahren habe, seines Lebens Tugenden, Werke und Worte, wie Fragmente, die theils zerstreut, theils nicht geachtet umher liegen, best nach Kräften, obwohl allerdings unvollkommen, zu einem Ganzen zusammenfüge, auf dass sie nicht, wenn einmal alle die mit Tod abgingen, so mit dem Diener Gottes gelebt haben, verloren gehen. Damit übrigens die Wahrheit seines Lebens in ihrem geschichtlichen Werthe für alle Folgezeit mir desto gewisser würde und klarer, so ging ich an den Ort des Ursprungs, Wandels und Hingangs des heil. Mannes, und pflog mit seinen Vertrauten, welche noch am Leben waren, häufiges und fleissiges Zwiegespräch darüber, zumal mit Einigen, welche seiner Heiligkeit nicht bloss kundig, sondern auch derselben vorzügliche Nacheiferer gewesen sind, denen somit um der erkannten Wahrheit und der erprobten Tugend willen unzweifelhafter Glaube beizumessen ist. In der Beschreibung aber dessen, was Gott durch seinen Diener gnädig gewirkt hat, wollte ich alle Zierlichkeit vermeiden, weil die Andacht des Lesers mehr durch die Einfalt, als durch den Schmuck der Rede gewinnt". Man sieht, dass es Bonaventura Ernst mit der geschichtlichen Wahrheit ist, wie den beiden Andern auch. Aber sie stehen selbst schon mitten inne in einer Anschauung, welche den reinen geschichtlichen Blick trübt und das Leben des Meisters nur in diesem Reflexe schaut. F. hat als das Ideal alles christlichen Lebens die Nachfolge Christi bezeichnet, und sein Leben als ein Nachbild dieses Urlebens zu gestalten gestrebt. In der verklärenden Erinnerung seiner zahllosen Schüler und Ordensgenossen, die durch die ausserordentliche Erscheinung ihres Meisters getroffen, freilich eben so sehr von dem Bestreben der Verherrlichung ihres Ordensstifters im Interesse der Verherr-

lichung des eigenen Ordens im Gegensatze zu andern erfüllt und geleitet waren, prägte sich dieses Nachbild unbewusst und bewusst zur völligen Konformität mit Christus aus in stufenweisen Anschwellungen und mythischen Darstellungen, welche im berüchtigten „Buch der Konformitäten" des Bartholomäus von Pisa, das 150 Jahre nach F's. Tode geschrieben ist (1385; erschienen 1510), endlich ihre Spitze erreichten. Franziskus erscheint da — in vierzigfacher Vergleichung — als zweiter Christus, dem er in allen Stücken ähnlich geworden sei, z. B. durch alttestamentliche Weissagungen, durch die Wunder, die Kreuzigung; ja in einigen Stücken überbietet er im Wunderhaften den Erlöser, wie er denn den Franziskanern in ihrer schwärmerischen, übertriebenen Verehrung bald mehr als Christus wurde. Hiezu kam eben die unkritische, leichtgläubige Zeit, der Wunder wie ein Natürliches waren, und die sich ohne Wunder keine religiöse Kraft denken konnte. Sollte da die exaltirte Phantasie nicht Wunder, wo keine waren, gesehen, um nicht zu sagen geschaffen haben? Wenn ein Bruder, nach dem Abscheiden des F., dessen Seele wie einen Stern »gerades Wegs über viele Wasser gen Himmel steigen" sah, und Celano sagt, der Bruder, der diess gesehen, lebe noch und sei ein bedeutender Mann, was lässt sich von solchen „Augenzeugen" und „Berichterstattern" Alles erwarten? Und man bemerke: solche Züge finden sich nicht erst in den späteren, sondern schon in den genannten ältesten Biographen, die eine solche Masse Wunderhaftes und Wunderthaten von F. erzählen, nach dessen Tode noch, auf seinem Grabe u. s. w., dass dagegen alle Wunder des A. und N. Testamentes insgesammt nach Zahl und Beschaffenheit zurücktreten müssen. Bonaventura bezieht auf ihn geradezu die Weissagung der Apokalypse (7, 2) von dem Engel, der aufstieg vor Aufgang der Sonne, und das Siegel des lebendigen Gottes hatte. Dass die jüngsten Weissagungen des Abtes Joachim von Floris auf ihn gedeutet wurden, ist bekannt. Zwar ist es nicht schwer, den Kern des Wesens und Lebens und Thuns des merkwürdigen Mannes herauszufinden und darzustellen, obwohl so Vieles in legendenhaftes Gewand

gekleidet ist. Doch wird Einiges stets in ein gewisses Dunkel gehüllt bleiben. Wir meinen besonders die Stigmatisation.

Die hinterlassenen Briefe, Reden, Sprüche, Gebete des F., die Wadding gesammelt, sind aus verschiedenen Schriftstellern verschiedener Zeiten; theilweise Traditionen, darum verschiedenen Werthes, und haben sich, besonders wenn sie von späteren mitgetheilt worden, an ihnen selbst als „franziskanisch“ zu erweisen.

Die Aszese des Franziskus.

Das Christenthum ist in den verschiedenen geschichtlichen Perioden verschieden gefasst und dargestellt worden von der Welt, je nachdem bald diess, bald jenes an seinem göttlichen Wesen mehr in's Bewusstsein und Bedürfniss und die Triebe der Menschen trat; je nachdem die Konstellation einer Zeit mehr auf diese oder jene Seite deutete, mehr nach der einen oder andern sich neigte. Am umfassendsten hat es sich, subjektiv gefasst, als „Nachfolge Christi“, in dem Bewusstsein der Welt reflektirt, und edle Glieder der Kirche glaubten es in dieser Weise am ebenbürtigsten nachzubilden. So auch Franziskus. Christo gleichförmig, konform zu werden, war ihm Christenthum, war sein unablässiges Bestreben. Diese Idee und Richtung, die ihn ganz und gar beherrschte, nahm aber, wie sie in ihm Fleisch und Blut wurde, die Gestalt seiner Zeit und seiner eigenthümlichen Individualität an. Die Nachfolge und Gleichförmigkeit Christi wurde ihm eine nahezu absolute, so dass ihm der unendliche Unterschied des Hauptes und eines Gliedes, des Gnadenspenders und eines Gnadenbedürfenden oft wie verschwand, was ihn denn eben zu dem Exzentrischen, Ungeheuerlichen trieb, um die Kluft auszufüllen, das Missverhältniss, das nur seine wurzelhafte Lösung in der Rechtfertigung findet, auszugleichen und eine wie immer beschaffene Konformität herzustellen. Gewiss, eine erhabene Idealität,

die sich mit dem Gemeinen und Gewöhnlichen nicht begnügt, liegt diesem Streben des F. zu Grunde, aber ihre Verwirklichung ist in ganz unangemessener, man möchte fast sagen, in sittlich-pantheistischer Form versucht worden. Sie wurde ferner versucht, und auch das lag in seiner Persönlichkeit wie im Charakter seiner Zeit, in buchstäblicher Weise und mit sinnlichen Zuthaten — nicht in jener sittlich-praktischen eines Thomas von Kempis.

Christo das Kreuz nachtragen, das Fleisch kreuzigen sammt den Lüsten und Begierden, in diesen und ähnlichen Aussprüchen sah F. den Kern und das Wesen der Nachfolge, der Gleichförmigkeit mit Christo. Dieses stete Kreuzigen des Fleisches und sich Abtödten hiess ihm „die Waffenrüstung des Kreutzes an seinem Körper tragen".

Aszese des Leibes.

Der „Heilige" hielt sich in so strenger Zucht, dass er kaum das Nöthigste zu sich nahm; denn, sagte er, „es ist sehr schwer, dem Leibe zu geben, wessen er bedarf, ohne der Sinnlichkeit unterthan zu werden". In gesunden Tagen nahm er kaum oder selten gekochte Speisen, und genoss er solche, so mischte er sie mit Asche oder machte sie durch Zuthat von viel Wasser unschmackhaft. Sein Getränke war kaltes Wasser, und auch davon trank er kaum genug, selbst wenn er im höchsten Durste war. „Er erfand immer neue Weisen höherer Abstinenz, sagt Bonaventura von ihm, und nahm täglich in der Aszese zu, und obwol er schon den Gipfel der Vollkommenheit berührte, so ersann er doch immer, wie wenn er erst anfinge, etwas Neues, um mit Kasteiungen die Lust des Fleisches zu züchtigen". Wenn er aber ausging „um des Wortes des Evangeliums willen", so „richtete er sich in der Speise nach denen, die ihn aufnahmen, während er zu Hause aufs strengste enthaltsam war". Auch in der Kleidung, im Lager beobachtete er dieselbe Aszese. „Sein Bett war häufig die nackte Erde, oft schlief er auch sitzend, mit einem Holz oder Stein unter dem Haupte. Mit einem einzigen dünnen Rock bedeckt,

diente er in Blösse und Frost dem Herrn". Wenn er bisweilen in seinem Rocke sich behaglich fühlte, so „durchwebte er ihn inwendig mit Strickchen". Oftmals hat er sich, besonders im Anfang seiner Bekehrung, in Schnee und Eis gewälzt, „um sich seinen Hausfeind vollkommen zu unterwerfen und das weisse Kleid der Unschuld vor dem Brande zu verwahren". Einmal, als er des Nachts in einem einsamen Orte im Gebete oblag, rief ihm eine Stimme zu: „Kein Sünder ist so gross, dem, wenn er sich bekehrte, Gott nicht verzeihen sollte; wer aber durch allzu strenge Bussübungen sich selbst tödtet, wird ewig nicht Erbarmung finden«. Diese Stimme, die er vernahm, war offenbar die Reaction des gesunden, religiösen Gefühls in ihm gegen jene exzentrischen Kasteiungen. F. aber erkannte darin, wenigstens in jener ersten Zeit, nur „die trugvolle Stimme des alten Feindes der Menschheit". Was Wunder, wenn seine Einbildungskraft (wie dem h. Antonius) ihm „Kämpfe mit dem bösen Geiste vormalte", die nur die Geister seiner eigenen, gewaltsam unterdrückten Natur waren? Jene Dämonen, meinte er nun, werden nur durch Aszese abgeschreckt, durch Weichlichkeit nur um so mehr ermuthigt.

Wie er „als ein tapferer Krieger Christi" alle sinnlichen Bedürfnisse und Laster abzutödten oder zu zügeln suchte, dazu auch die Seinen ermahnte, ebenso sollten, lehrte er, auch „die äusseren Sinne, durch welche der Tod in die Seele eingeht, mit höchster Wachsamkeit bewacht werden". Besonders im Verhältnisse zum weiblichen Geschlechte verlangte er diess. Er selbst, erklärte er einmal, kenne kein Weib von Angesicht.

Er ging indessen nicht immer in diesen Extremen. Wir stossen auf Aeusserungen, die von der klarsten Erkenntniss eines Mittelweges zeugen, nach denen die leibliche Aszese ihm ihre Schranken innerhalb ihrer Zwecke als Unterlage für geistliches Leben, innerhalb der verschiedenen Individualitäten, innerhalb der Erbauung und Liebe hat. „Streng gegen sich war er mild gegen den Nächsten, und in Allem dem Evangelium Christi gehorsam, gab er sowol in der Enthaltsamkeit als auch im Essen ein Beispiel der

Erbauung". „Man muss, sagte er zu seinen Brüdern, für den Bruder Leib mit Bescheidenheit sorgen, damit er nicht unwillig sich empöre. Ein Knecht Gottes soll im Essen und Trinken und Schlafen und in der Befriedigung anderer leiblicher Bedürfnisse mit Bescheidenheit seinem Körper Genüge thun, damit es ihn nicht verdriesse zu wachen und ehrerbietig im Gebete zu bestehen, so dass der Bruder Leib nicht murren kann, sprechend: ich verschmachte vor Hunger, ich vermag die Last deiner Aszese nicht mehr zu ertragen, ich kann nicht mehr aufrecht stehen, noch in meinen Trübsalen mich erfreuen, noch andere guten Werke üben, weil du meiner Nothdurft nicht Genüge thust. Denn wenn der Diener Gottes mit Bescheidenheit und in hinlänglich guter und ehrbarer Weise seinem Leibe Genüge leistete, und wenn der Bruder Leib, nachdem er hinreichende Nahrung verzehrt, sonst murrete und nachlässig und faul und im Gebete und Nachtwachen und in andern guten Werken schläfrig wäre, so wisse, dass das träge Lastthier des Sporns und der lässige Esel der Peitsche bedarf; dann muss man ihn züchtigen als ein böses und faules Thier, welches wol essen, aber nichts einbringen und seine Last nicht tragen will. Wenn aber aus Mangel und Armuth der Bruder Leib in Gesundheit oder Krankheit das Nöthige nicht haben kann, obwol er, wie sichs ziemt, und in aller Demuth in der Liebe Gottes seinen Vorgesetzten darum bittet, und wenn ihm dann doch nichts gegeben wird, so ertrage er es geduldig aus Liebe zum Herrn, der es auch ertragen hat und suchte, der ihn tröstete und nicht fand. Und diese Noth wird ihm von dem Herrn als Martyrthum angerechnet. Und weil er gethan, was das Seinige ist, derweil er demüthig um seine Nothdurft gebeten hat, so ist er ohne Sünde, wenn auch der Leib desswegen schwer erkranken sollte". „Ein Jeder, sagte er ein andermal zu seinen Brüdern, beachte seine Natur, denn obwol Mancher von euch mit weniger Speise sich zu erhalten vermag, als ein Anderer, so will ich doch nicht, dass der, so mehr Speise bedarf, jenen darin nachzuahmen sich bestrebe, sondern, auf seine Natur Acht habend, reiche er seinem Körper seine Nothdurft.

Denn wie wir uns vor allem Ueberfluss, der dem Körper und der Seele schaden kann, hüten sollen, so auch vor allzugrosser Enthaltsamkeit, ja noch mehr, weil Gott Barmherzigkeit will und nicht Opfer«. Das sind die Schranken, die F. der leiblichen Aszese stellte. So hat er auch gehandelt. Als einmal einer der Brüder vor allzugrosser Abstinenz vom Hunger sehr gequält nicht einschlafen konnte und er diess merkte, rief er dem Bruder und setzte ihm Speise vor, und um ihm Muth zu machen, begann er allererst selbst zu essen, und so ass denn auch der Bruder, »sich höchlich freuend, dass er durch die umsichtige Sorgfalt des Hirten dem Verderben des Leibes entgangen war und ein so herrliches Beispiel der Erbauung erhalten habe«. Morgen darauf rief »der Mann Gottes« die Brüder zusammen, erzählte ihnen was sich begeben, und setzte bei: »Nicht die Speise, meine Brüder, sondern die Liebe gereiche euch zum Beispiel«. So wenig wollte er eine Aszese, »die nicht von Barmherzigkeit getragen und mit dem Salz der Bescheidenheit und Einsicht gewürzt war«. Ebenso wenig eine nur zum Scheine. Sein Guardian rieth ihm einst, als er krank war, er solle sich unter dem zerrissenen Rocke einen Fuchspelz annähen lassen. »Nur unter der Bedingung, erwiderte F., wenn von aussen ein ebenso grosser Pelz im Angesicht Aller angenähet würde, damit Jedermann wüsste, dass unter dem rauhen Kleide ein weiches Pelzchen verborgen sei.« — Aber innerhalb dieser Schranken wollte er allerdings die Aszese. »Das Bedürfniss, das die sinnliche Lust räth, nicht die Vernunft fordert«, ist ihm »ein offenbares Zeichen eines erloschenen Geistes«. »Denn wenn die Seele ihrer geistlichen Vergnügungen entbehrt, was bleibt übrig, als dass das Fleisch zu dem seinigen sich wendet? Dann bemäntelt der thierische Trieb einen Artikel des Bedürfnisses; dann macht der fleischliche Sinn ein Gewissen daraus«. Jedes Bedürfniss sofort befriedigen — »was würde man da für einen Lohn empfangen«? Keinen Mangel geduldig ertragen, was hiesse das anders, als »wieder nach Aegypten sich sehnen«? Als F. einmal gefragt wurde, wie er in so dünner Kleidung vor

Frost sich schützen könnte, antwortete er: »wenn die Flamme des oberen Vaterlandes in inniger Sehnsucht uns innerlich deckte, so würden wir auswendig jene Kälte leicht ertragen«. Einem geistlich gesinnten Menschen, sagte er ein andermal, sei es unvergleichlich erträglicher, Kälte leiblich zu ertragen, als auch nur die geringste fleischliche Hitze im Gemüth.

Die Armuth.

Das »eigenthümlichste« Stück der Franziskanischen Aszese und ein wesentlichstes »zur Vollkommenheit des evangelischen Lebens« ist die Armuth bis zum Betteln. In ihr hat F. seinen Gegensatz zur damaligen Welt und Zeit und Kirche am lebendigsten ausgeprägt, in ihr die eigentliche Universalmedizin gegen ihre Gebrechen zu finden geglaubt, die Kraft und Weise der Zurückbildung der Kirche auf ihren ursprünglichen Stand in Christo. Er nennt sie »die vertraute Freundin« Christi, und doch sah er sie in seiner Zeit »wie eine aus der ganzen Welt verstossene«. Darum schwärmte er für sie wie für seine »Braut« und »Herrin«; er »geizte nach ihr mehr als der Geldsüchtige nach Gold«; er wollte sie sich »bleibend anvermählen«. Wie das ganze Leben des Erlösers — er beruft sich auf Matth. 8, 20 — darin ein stetes Vorbild sei, so müsse das Leben des Christen, besonders des Ordensmannes, ein stetiges Nachbilden desselben sein, eine stetige Entäusserung alles dessen, was er habe und sei, um ganz nur in Gott und um Gottes willen zu sein und zu haben. Darum scheidet F. in dieser „heiligen" Armuth nicht, was an ihr leiblich, was an ihr geistlich ist; sie ist ihm nicht bloss ein Stand, in dem man Gott am wohlgefälligsten ist, sondern eine lebendige Kraft und Tugend, die den Menschen gleichsam über sich erhebt, ein Gut, das seine reichen Zinsen trägt. Er nennt sie „die Königin der Tugenden", weil sie an dem König der Könige besonders geleuchtet habe, „den besondern Weg des Heils, ein Förderungsmittel der Demuth, die Wurzel der Vollkommenheit, deren Frucht vielfach aber verborgen ist, den verbor-

genen Schatz im Acker des Evangeliums, die Kraft, in der alles Irdische und Vergängliche mit Füssen getreten und jegliches Hinderniss gehoben wird, indem durch sie der menschliche Geist mit dem ewigen Herrn vereiniget werde". „Wer ihren Gipfel zu ersteigen wünscht", muss nicht nur der weltlichen Klugheit, sondern auch auf gewisse Weise der Gelehrsamkeit entsagen, damit er solchen Besitzthums enteignet in die Mächte des Herrn eingehe und nackt sich den Armen des Gekreuzigten darbiete. Denn nicht entsagt der Welt vollkommen, welcher auch nur das kleinste Plätzchen des eigenen Sinnes im Verborgenen des Herzens sich vorbehält". Diese evangelische Armuth nennt er „die Grundfeste seines Ordens, den vornehmsten Pfeiler", auf den der ganze Bau des Ordens so sich stütze, dass, so lange jener fest stehe, auch dieser bestehe, „wenn jener umgestürzt wird, auch dieser fällt". In ihr sieht er die Macht und den Zauber, den seine Stiftung auf die Welt ausüben würde, in ihr — seltsam genug für den natürlichen Verstand — die Quelle ihrer Existenz und, um uns des Ausdrucks zu bedienen, ihrer Revenuen. „Wie weit die Brüder sich von der Armuth entfernen, so weit wird die Welt von ihnen sich entfernen, und sie werden suchen und nicht finden. Wenn sie meine Herrin Armuth umfassen, so wird die Welt sie ernähren, weil sie der Welt zum Heile gegeben sind. Es ist ein Verkehr (Vertrag) zwischen der Welt und den Brüdern: sie müssen der Welt ein gutes Beispiel geben; die Welt dagegen hat sie mit dem Nöthigen zu versehen. Wenn sie aber derselben das gute Beispiel entziehen, und ihr Vertrauen täuschen, so wird die Welt zur gerechten Strafe die Hand von ihnen abziehen". Auf diese Gewissheit, dass eben die Armuth sie ernähren werde, aber auch solle, wies F. seine Brüder hin. „Schämet euch darum nicht, um Almosen zu gehen, da der Herr sich für uns arm gemacht hat in dieser Welt und wir aus Liebe zu ihm den Weg der Armuth gewählt haben. Denjenigen, die ihr um Almosen anflehet, bietet ihr ja die Liebe Gottes — indem ihr sagt: um der Liebe Gottes willen gebt uns Almosen, — mit welcher Himmel und Erde nicht in Vergleich kommen". F.

selbst pflegte bei Gelegenheit an Festen zu betteln, und „lieber war ihm eben wegen seiner Liebe zur h. Armuth das vor den Thüren erbettelte als das freiwillig anerbotene Almosen“. Er sagte, es werde in dem armen Heiligen jenes prophetische Wort erfüllt: „der Mensch hat Engelbrod (Manna) gegessen“. „Das aber ist das Brod der Engel, um welches man aus Liebe zu Gott bittet und das unter Handreichung der seligen Engel um der Liebe Gottes willen mitgetheilt wird, und die h. Armuth von Thür zu Thür sammelt“. In folgendem Gebete um die Armuth hat er alle seine Gedanken und Gefühle darüber niedergelegt. „Herr Jesus, zeige mir die Wege deiner geliebtesten Armuth;.... ich bin von Liebe zu ihr ganz krank, und kann ohne sie nicht ruhen. Mein Herr, du weisst es, der du mich um derselben willen geliebet hast. Aber auch sie sitzt in der Traurigkeit, von Allen zurückgewiesen, sie ist wie eine Wittwe, die Frau der Völker, gering und verächtlich, obgleich die Königin aller Tugenden, und sie beklagt sich, sitzend an dem Orte des Unflathes, dass alle ihre Freunde sie verachtet haben und ihre Feinde geworden sind, und beweisen, dass sie schon lange Ehebrecher geworden und nicht mehr Bräutigame sind. Siehe, Herr Jesus, welch' eine grosse Königin der Tugenden die Armuth ist, dass du die Sitze der Engel verlassen hast und auf die Erde niedergestiegen bist, damit du sie da in ewiger Liebe vermählen und alle Söhne der Vollkommenheit in ihr und aus ihr und durch sie erzeugen könnest, welche dir auch mit so grosser Treue angehanget hat, dass sie im Schoosse der Mutter ihren Dienst begann, bis du einen beseelten Leib, den mindesten von allen (?), hattest. Aber auch wie du aus dem Leibe der Mutter hervorgingst, nahm sie dich auf in der h. Krippe und im Stall, und während du in der Welt wandeltest, beraubte sie dich aller Dinge so, dass sie dir sogar nicht gab, wo du dein Haupt hinlegen könntest. Aber auch als du zu den Kämpfen unserer Erlösung schrittest, hat die treueste Gefährtin dich treu begleitet, und selbst im Streite des Leidens stund sie als unzertrennliche Waffenträgerin dir zur Seite, und als die Jünger wichen und deinen Namen ver-

läugneten, ist sie selbst nicht gewichen. Ja da selbst die Mutter, welche doch damals treu dir gedient und durch angstvolle Liebe mit deinen Leiden verbunden war, da, sage ich, selbst eine solche Mutter wegen der Höhe des Kreuzes dich nicht erreichen konnte, hat die treue Armuth mit all ihrem Mangel, als wäre sie die dir angenehmste Hausfrau, dich mehr als je umfasst und mit deinen Kreuzesleiden inniger sich verbunden.... So hauchtest du in inniger Vereinigung mit dieser Braut dein Leben aus. Aber auch bei deinem Begräbniss verliess sie dich nicht, und sie gestattete dir im Grabe in Salben und Leinwand nichts als von Andern Geliehenes. Auch fehlte diese heiligste Braut nicht deiner Auferstehung, weil du, zu ihren Umarmungen glorreich auferstehend, im Grabe alles Geliehene und Fremde zurückgelassen hast. So hast du mit dir sie in die Himmel getragen, indem du den Weltbewohnern Alles zurückliessest, was von der Welt ist. Und jetzt hast du der Frau Armuth das Siegel des Himmelreiches hinterlassen, um die Erwählten zu zeichnen, die auf dem Wege der Vollkommenheit wandeln wollen. O, wer liebte nicht die Herrin Armuth, sie vor Allem? Ich bitte dich, lass mich mit diesem Privilegium ausgezeichnet, mit diesem Schatze bereichert werden; ich verlange, dass sie mein und der Meinigen Eigenthum in Ewigkeit sei, o ärmster Jesus, dass wir um deines Namens willen nichts Eigenes besitzen können unter dem Himmel, sondern, so lange das elende Fleisch lebt, von fremdem Gut durch Nothdurft erhalten werden“.

Der Gehorsam.

Eine andere Form der Selbst-Entäusserung ist „dem Heiligen“ der Gehorsam; denn er ist ein Verzichtleisten auf allen Eigenwillen. Darum hielt er diesen Gehorsam für ein Grundstück der Aszese. Ein rechtes Bild dieses Gehorsams ist ihm — der Leichnam. „Nimm einen entseelten Leib und stelle ihn hin, wo es dir beliebt. Du wirst sehen, dass er, wenn er bewegt wird, sich nicht widersetzt, nicht

murrt, wenn er gelegt, nicht schreit, wenn er versetzt wird; wird er auf den Stuhl gestellt, so schaut er nicht in die Höhe, sondern nach unten, wird er in Purpur gekleidet, so erbleicht er doppelt". Das sei das Bild des wahrhaft Gehorsamen. »Er urtheilt nicht, warum er bewegt wird, kümmert sich nicht, wohin er gestellt wird, dringt nicht darauf, dass er versetzt werde; erhoben zu einer Stelle bewahrt er die gewohnte Demuth; je mehr geehrt, für desto unwürdiger hält er sich«. In einem Blinden, der seinem Hündchen, das ihm sein Führer war, unbedingt folgte, gab er ein anderes Beispiel. »Ging dieses über einen felsigen Pfad, so folgte er; auf Strassen und ebenen Wegen, so begleitete er es; führte es ihn zum Tempel, so betete er; in die Häuser, so bat er um Almosen, so dass er Alles nach dem Willen des führenden Hündchens that und ohne dessen Leitung nirgends hinging«. Nicht anders müsse der wahrhafte Gehorsam sein; »die Augen nach dem Wohlgefallen des Oberen verschliessen, über dessen Gebote nichts entscheiden wollen noch können, in Demuth und Bereitwilligkeit nur erfüllen, was vorgeschrieben wird, folgen, wo immer hin das Gebot oder der Wille des Oberen vorangeht, und wegsame und steinigse Pfade um des Verdienstes des Gehorsams willen mit heiterem Sinne verachten und fortschreiten, als ginge der Weg durch Ebenen«. So unbedingt, so blind ist der Gehorsam, den F. meint, den er seinen Brüdern vorhielt, den er an sich selbst zu verwirklichen suchte. »Ihr sollt euch nicht klagen, als läge in dem, was euch geboten wird, etwas Unmögliches, denn wenn ich euch auch über eure Kräfte gebieten würde, *so wird der h. Gehorsam der Kräfte nicht mangeln*«. Ebenso wenig schaue der wahre Gehorsame die Person des befehlenden Vorstehers an: »was für ein Mann der ist, der euch Vorschriften gibt«, sondern halte sich nur »an das, dass es ein Vorsteher ist«. Unter Anderem, sagte F., was die göttliche Liebe ihm verliehen, habe sie ihm auch diese Gnade gegeben, dass er dem Novizen Einer Stunde ebenso pünktlich gehorchen würde, wenn er ihm zum Guardian gegeben würde, wie dem ältesten und umsichtigsten Bruder. »Denn

um so viel geringer der ist, der vorsteht, um so viel mehr gefällt die Demuth des Gehorchenden«. Dieses Thun im Gehorsam sei gewiss nie ohne Frucht. »Denjenigen, welche ihr Haupt unter dieses Joch beugen, kann keine Zeit unfruchtbar, keine Stunde ohne Nutzen vorübergehen«. Und »wenn der Untergebene schon sähe, dass Etwas für seine Seele besser und nützlicher wäre als das, was sein Vorgesetzter befiehlt, doch opfert er seinen Willen dem Herrn«.

Die Arbeit.

Wesentlich als aszetisches Mittel und vorzugsweise nur unter diesem Gesichtspunkte fasste F. auch die Arbeit. Der Müssiggang sei »eine Pfütze aller schlechten Gedanken«, und darum aufs Höchste zu fliehen; das »rebellische und träge Fleisch« sei „durch beständige Zuchtmittel und fruchtbringende Arbeiten zu zähmen". Er pflegte daher seinen Leib den „Bruder Esel" zu nennen, den man mit häufigen Lasten zu belegen, mit viel Schlägen zu behandeln und mit schlechtem Futter zu erhalten habe. Herumschweifende und geschwätzige Brüder waren ihm ein Abscheu. „Ich will, dass meine Brüder arbeiten und sich üben, auf dass sie nicht dem Müssiggange hingegeben mit den Gedanken und der Zunge unerlaubt herumschweifen". Er gedachte der Worte Gregors: „Die Liebe zu Gott ist niemals müssig".

Demuth.

Die Demuth nennt F. „aller Tugenden Wächterin und Zierde"; ja sie ist recht eigentlich die Seele der „evangelischen Vollkommenheit". Er kannte „Viele, welche im Gebete und dem Gottesdienste anhalten, viele Entsagungen und Züchtigungen an ihrem Leibe ausüben, aber über Ein Wort, das sie für eine Unbild ansehen, oder wegen einer Sache, die ihnen genommen wird, sich sofort ärgern und in Bewegung gerathen". Das aber seien nicht die wahren Aszetiker,

die „wahrhaft Armen im Geiste“, die „sich selbst hassen und jene lieben, welche sie auf den Backen schlagen“. An der Demuth vorzugsweise, das heisst an dem Gefühl der durchgängigen Abhängigkeit von Gott, an der geringen Schätzung der eigenen Person, an der Unabhängigkeit von dem Scheine der Welt könne der Diener Gottes erkannt werden. „Wenn der Herr durch Einen etwas Gutes wirkt, und dann weder Fleisch noch Geist sich darüber erhebt, sondern wenn der Mensch eher in seinen eigenen Augen sich für geringer und schlechter halten möchte und dafür hielte, er wäre geringer als alle andern Menschen“, das sei das Merkmal des wahren Christen. „Selig der Knecht, der wegen des Guten, das der Herr durch ihn redet oder wirkt, sich nicht mehr erhebt als über das, was er durch einen Andern redet und wirkt....“ Ach, ruft F. aus, „das Fleisch ist des Menschen grösster Feind.... Es eignet sich alles Gute zu und rechnet sichs zum Ruhme; es pflückt von den Tugenden Lob, von Nachtwachen und Gebeten äusserliche Gunst und lässt der Seele nichts übrig, sogar auch von den Thränen sucht es seinen Heller zu gewinnen.... Möge sich doch Keiner des unbilligen Beifalls schmeicheln ob allem dem, was der Sünder thun kann. Der Sünder kann fasten, beten, klagen und sein Fleisch kreuzigen; aber Eines kann er nicht, nämlich dem Herrn treu sein. Man rühme sich also nur darin, dass man dem Herrn seine Ehre gebe, indem man ihm treu dienet, und was immer er schenkt, ihm zuschreibt“. Wisse, dass es Dinge gibt, schrieb er an alle Kustoden der mindern Brüder, die vor dem Angesichte Gottes überaus hoch und erhaben sind und die von den Menschen bisweilen für nichts und gering geachtet werden. Es gibt aber auch andere Dinge, die von den Menschen für vortrefflich und in Ehren gehalten werden, die aber vor Gott gar nichts gelten“. „Wie viel ein Mensch in den Augen Gottes ist, war darum einer der Lieblings-Aussprüche des F., so viel werth ist er und nicht mehr“. Wir sehen ihn daher verschieden, ja entgegengesetzt handeln aus denselben Motiven. Das Eine Mal weicht er allen Huldigungen aus und ist wie gefühllos gegen sie; wenn das Volk seine

Heiligkeit feierte, konnte er einem Bruder gebieten, im Gegentheil ihn mit Schmähungen zu überhäufen, und wenn ihn dann der Bruder, wiewol ungern, einen elenden, unnützen Knecht nannte, war er ganz freudig im Geiste, sein Antlitz leuchtete und er sprach: »Der Herr segne dich, mein Bruder, denn du sprichst die reine Wahrheit, und solches zu hören geziemt dem Sohne des Peter Bernardone«. Zuweilen lässt er aber die Huldigungen zu und geschehen, dass man seine Hände, sein Ordenskleid, seine Füsse, ja Fusstritte küsst. Auf die verwundernde Frage erklärt er: »Nicht mir gebe ich diese Ehre, sondern ich überlasse sie ganz Gott, erkenne meine Schlechtigkeit und erwäge die Majestät Gottes.... Gleichwie in den Statuen oder Bildern Gottes oder der Maria beide geehrt werden und doch das Holz weder von Stolz aufgeblasen ist noch wegen dieser Ehre sich erhebt, so auch nicht der Diener Gottes, der Gottes lebendiges und wahres Ebenbild ist und in welchem Gott verehrt und gepriesen wird wegen der vielen Wohlthaten, die in diesem seinem Bilde leuchten; er denkt desswegen nicht grösser und höher von sich, er wird in seiner Demuth noch mehr befestiget; er eignet Alles Gott zu, nichts sich; er hält sich für ein Holz oder eine Statue und durchaus nicht für rein im Vergleich mit Gott, dem er alle Ehre und Herrlichkeit, sich aber alle Trübsal, Elend und Schmach zueignet". Daher war F. in seinen eigenen Augen nichts als ein Sünder. „Jene heiligsten Augen Gottes haben auf Erden keinen grössern Sünder und unter den Menschen keinen Unweiseren und keine verächtlichere Kreatur gesehen als mich; und darum hat mich Gott wie zu einem Werkzeug angenommen und vor den Uebrigen erwählt, um ein wunderbares Werk auf Erden anzufangen und zu vollenden. Denn zu allen Zeiten hat Gott das Thörichte vor der Welt erwählt, um die Weisen zu Schanden zu machen, und das Unedle und Schwache, um das Starke zu zerstören und die Vornehmen zu beschämen, auf dass, wer sich rühme, sich im Herrn rühme, und Gott allein die ewige Ehre sei". Eine Reihe ähnlicher Aussprüche und Kernsprüche bezeugte, wie hoch F. von der Demuth hielt, und

in ihr seine Sachen gründete. Daher befliss er sich auch, „die gütigen Heimsuchungen seines Herrn im Verborgenen seines Herzens geheim zu halten, denn er wollte nicht, dass an ihm offenbar würde, was ihm eine Ursache des Falls sein könnte“. Als einst der Kardinal und Bischof von Ostia, Hugolino (nachmaliger Papst Gregor IX.), ihn fragte, ob es ihm wohl gefiele, wenn seine Brüder zu kirchlichen Würden erhoben würden, antwortete er: „Nein, mein Herr, denn desswegen heissen sie die Minderen, damit sie sich nicht anmassen, die Grösseren zu werden. Wenn ihr wollt, dass sie in der Kirche Gottes Frucht schaffen, so haltet und bewahret sie in dem Stande ihrer Berufung und gestattet es nicht, dass sie zu kirchlichen Würden emporsteigen“. Einmal vom Kardinal Leo eingeladen, übernachtete er in dessen Palast. Er fand aber keine Ruhe: „die Dämonen plagten ihn stark“; er verabschiedete sich daher des andern Tages. Es passe nicht für ihn in den Palästen der Grossen, er könnte seinen Brüdern ein schlechtes Beispiel geben.

Leidenslust und Kreuzesseligkeit.

Den Höhepunkt dieser Aszese, dieser Hingebung des eigenen Ich in Leib und Seele bezeichnet die Leidenslust und Kreuzesseligkeit des F.; wir können es nicht anders nennen. „Es gibt keinen andern Weg für den Religiosen, pflegte er zu sagen, als den Weg des h. Kreuzes, welchen der Herr gegangen ist“. Denn „wenn er, dem die göttliche Majestät einwohnte, leiden und so in die Herrlichkeit eingehen musste, wie viel mehr müssen wir grosse Sünder auf diesem Kreuzeswege laufen“. F. nennt das Verlangen, das Leiden unsers Heilandes nachzuahmen, „eine ganz eigene Gabe, die der h. Geist der Seele verleiht, die Gott wahrhaft liebt und ihm dient“, aber es sei „nothwendig zur Erlangung der Vollkommenheit, des Leidens Christi theilhaft zu werden“; besonders „für die, so der Fahne des Kreuzes folgend, es zugleich auf sich nehmen sollen, um Andere durch Lehre und Beispiel zu bewegen, dasselbe auch auf sich zu nehmen“. Daher kannte F. kei-

nen süsseren Genuss, wie er selbst sagt, als sich in „die Betrachtung und das Mitleiden des Herrn ganz zu versenken“; freilich „ganz vollkommen“ wird diese Seligkeit erst, „wenn die Seele einige Trübsal um Christi willen selbst leide“; daher denn sein Verlangen nach dem Märtyrertod, um Gott sich ganz zu opfern. »Jene Seele, welche von Gott erhalten hat, gereiniget zu werden, verlangt heftig in jene Leiden umgebildet zu werden, denn sie vergleicht alle andern Wege und Tröstungen mit nichtigen Speisen, die vergehen, diesen Weg aber mit einer heilsamen Arznei, zwar bitter im Geschmack, süss aber und sehr lieblich in der Frucht und Wirkung. Wenn sie daher die Genesung dem Geschmacke vorzieht, so beweist sie, wie wunderbar die Süssigkeit des ewigen Lebens ist, welche den sofortigen und empfänglichen Trost verachtet, und es klar bezeugt, dass ihre Liebe in keinem andern Dinge vollkommener ruhe als im Mitleiden Christi aus Liebe, weil sie, je mehr sie in Christus den Gekreuzigten umgestaltet wird, um so mehr auch in Gott den Erhabenen umgewandelt wird. Denn die Menschheit ist von der Gottheit nicht getrennt, und Christus selbst hat den Vater gebeten: ich will, dass wo ich bin, auch die Meinigen seien. Und so erschaut die Seele die beiden Zustände des Herrn, damit sie von ihm niemals getrennt werde nach den Worten des Apostels Paulus: wenn wir anders mitleiden, auf dass wir auch mit verherrlicht werden. Die Seele betrachtet daher Christum, den Sterblichen und den Unsterblichen, zwei Zustände, deren einer der Zustand derjenigen ist, welche noch laufen, der andere aber der Zustand derjenigen, welche das Kleinod schon empfangen haben. Wie man dann das Ehrenkleid denjenigen nicht gibt, welche nicht laufen, so wird auch denjenigen der Himmel nicht gegeben, die das Kreuz nicht tragen, denn der Knecht soll nicht grösser sein als der Herr, und der Jünger nicht über den Meister«. In der Kreuzeslust steht daher dem F. die wahre und vollkommene Freude der mindern Brüder. »Und wenn ein Bruder, soll er eines Tages zu Leo gesagt haben, als sie bei einer strengen Kälte von Perugia mit einander nach S. Maria von den

Engeln gingen, die Blinden sehend und die Krummen gerade machte, Teufel austriebe, Tauben das Gehör, Lahmen den Gang, Stummen die Rede wieder gäbe, und was mehr ist, wenn er einen viertägigen Todten zum Leben erweckte, — das wäre noch nicht die vollkommene Freude«. Dann eine Strecke weiter: »Und wenn er die Sprachen aller Völker, und alle Wissenschaften und Schriften verstände, und die Gabe der Weissagung und der Unterscheidung der Geister besässe, — auch darin stünde noch nicht die vollkommene Freude«. Und wieder ein wenig weiter: »Wenn er mit Engelzungen redete, mein Bruder Leo, und den Lauf der Sterne und die Kräfte der Kräuter wüsste, und wenn er aller Schätze der Erde kundig wäre, und wenn er die Kräfte und Eigenschaften der Vögel, der Fische, der Thiere, der Menschen, der Wurzeln, Steine, Bäume, Gewässer erkennete, — es wäre dennoch nicht die vollkommene Lust«. Und abermals fortschreitend: »Ja, wenn er so gewaltig zu predigen wüsste, dass er alle Ungläubigen zum Glauben bekehrte, — auch das wäre noch nicht die vollkommene Freude«. »Wenn wir aber zu S. Maria ankämen von Regen durchnässt, von Kälte erstarrt, von Hunger gequält, anklopften, und der Pförtner roh uns abwiese, und wenn wir das geduldig und in Demuth ertrügen, ohne alle Entrüstung und Murren, und wenn die Noth noch höher ginge und der Pförtner noch roher würde, bis zu Misshandlungen, also, dass unser Leib mit Wunden bedeckt wäre, und wir das und Aehnliches ertrügen mit Freude, im Gedanken, dass wir die Leiden Christi, des Hochgelobten, ertragen sollen, — glaube mir, mein Bruder Leo, das wäre die vollkommene Freude; denn unter allen Gnadengaben des h. Geistes, die Christus seinen Dienern verliehen hat und verleihen wird, ist die vornehmste: sich selbst zu besiegen, und um Gottes und der Liebe Gottes willen gerne Schmähungen zu ertragen«.

Gottes-Liebe und Gebets-Freudigkeit.

In der Liebe Gottes und Jesu Christi wurzelte die gesammte Frömmigkeit des F. Bonaventura nennt ihn nur

»den Freund des Bräutigams«. »Er schien nur eine glühende Kohle, sagt derselbe von ihm, ganz versenkt von der Flamme göttlicher Liebe«. Wenn er nur von der Liebe Gottes hörte, »ward er erregt, als würde durch ein Plektron die Saite des inneren Herzens berührt«. »Um aus Allem zur göttlichen Liebe angeregt zu werden, erfreute er sich in allen Werken der Hände des Herrn und stieg durch alle Spiegel zur lebendigen Ursache und zum Urgrunde auf. Im Schönen beschaute er den Schönsten, und durch die den Dingen eingedrückten Fussstapfen folgte er überall dem Geliebten, aus Allem sich eine Leiter bildend, durch die er aufstieg zur Erfassung dessen, der ganz liebenswerth ist. In unerhörter Andachtslust kostete er in allen Kreaturen, als in abgeleiteten Bächlein, jene Grundgüte des Schöpfers, und, als vernähme er die himmlische Harmonie in dem Zusammenklang der ihnen von Gott verliehenen Kräfte und Wirkungen, mahnte er sie nach der Weise des Propheten freundlich zum Lobe des Herrn.... Zu Christus trug er glühende Liebe; aber auch der Geliebte erwies ihm so trauliche Liebe, dass es dem Diener Gottes schien, als fühle er sichtbar die Gegenwart seines Erlösers.... Der Arme Christi hatte nun nichts anderes, als die zwei Kleinigkeiten: Seel' und Leib nur, was er in mittheilender Liebe schenken konnte. Aber diese opferte er beständig in Liebe zu Christo«.

Diese Liebe zu Gott und Christo drängte von selbst zum Gebet. Wie ein Fremdling auf Erden, schien er sich erst recht daheim im Gebete, bei Gott. »Da er fühlte, dass er dem Leibe nach noch von dem Herrn entfernt sei, und durch die Liebe Christi für irdisches Verlangen doch ganz unempfindlich geworden war, so betete er, um nicht ohne Tröstung des Geliebten zu sein, unablässig und befliss sich, in Gottes Gegenwart zu wandeln. Das Gebet war dem Manne der Beschauung ein Trost, da er in den Kreis der himmlischen Wohnungen erhoben, ein Mitbürger der Engel geworden und nach dem Geliebten heiss verlangte, von dem einzig die Wand des Leibes ihn schied. Es war dem Manne der Thätigkeit auch Schutz und Hilfe, da er in Allem, was er that, nicht auf seinen Fleiss, sondern einzig

auf Gottes Güte vertraute, und durch sein inständiges Gebet seine ganze Sorge auf den Herrn warf«. Ohne Gebet, sagte F., könne keiner im Dienste Gottes zunehmen, darum ermunterte er auch seine Brüder auf alle mögliche Weise dazu. »Denn ging oder sass, arbeitete oder ruhete er, in und ausser dem Kloster, so ergab er sich dem Gebet so sehr, dass es schien, er habe Seele und Leib, seine Werke und Zeit dem Gebet geweiht. Er versäumte keine Heimsuchung des h. Geistes, die sich ihm darbot, und genoss ihre Süssigkeit, so lange der Herr sie ihm gewährte. Mitten auf dem Weg, wenn er einen Anhauch des h. Geistes empfand, stand er stille und liess die Brüder fortgehen, und die neue Eingebung geniessend empfing er keine Gnade vergeblich. Vielmal stieg die Beschauung zu einem so hohen Grade, dass er wie emporgerissen Etwas empfand, was menschliche Sinne übersteigt, und nicht wusste, was ausser ihm her geschah. Sein Geist, auf himmlischen Glanz geheftet, merkte nicht die Abwechslung von Ort und Zeit und Personen, die ihm begegneten«. Am liebsten, »weil er erfahren, dass der h. Geist mit seiner beseligenden Gegenwart da um so freundlicher sich erzeige«, wählte er, um zu beten, einsame Orte, verlassene Kirchen, die nächtlichen Zeiten, und »bestund da oft schreckliche Kämpfe mit den bösen Geistern, die ihn am Gebete hindern wollten«. Da »erfüllte er die Orte mit Seufzen, benetzte er die Stätten mit Thränen, schlug er mit der Hand an die Brust, und gleich als wäre er in das geheimere Gemach eingegangen, redete er mit seinem Herrn«. Er war dann »allemal wie in einen andern Mann verwandelt«; man wollte ihn zuweilen gesehen haben, »von einer leuchtenden Wolke ganz umflossen, mit dem ganzen Leibe über die Erde erhoben«. Wenn er aber von solchen Gebeten zurückkehrte, »gab er sich alle Mühe, den Uebrigen sich gleichförmig zu machen, damit nicht, was er äusserlich zeigte, durch den Wind eitler Ehre ihn des inneren Verdienstes beraubte«. Ueberhaupt, meinte er, solle man »die Geheimnisse der göttlichen Weisheit, die aus Barmherzigkeit Einem geoffenbaret worden seien, nicht weiter ausbreiten, ausser so weit die Liebe Christi dringe,

oder das Wohl des Nächsten es erfordere«. Denn leicht »könnte man um den geringen Lohn eitler Ehre die unschätzbare Sache verlieren und den, der sie gegeben, veranlassen, dass er sie nicht wieder gebe«. Im Gebete unter den Brüdern vermied er auch »alles Ausspucken, Seufzen, starkes Athmen, äusseres Nicken, theils weil er die Stille liebte, theils weil er in sich gezogen, ganz in Gott erhoben war«. Zumal in Betrübniss empfahl er die Zuflucht zum Gebete; und »so lange soll der Beter vor dem höchsten Vater anhalten, bis er ihm die Freude seines Heils gebe«. Denn »wenn man in der Traurigkeit sich aufhalten wird, so wird jenes babylonische Wesen sich ansetzen und wachsen, welches zuletzt, wenn es nicht durch Thränen rein gewaschen wird, im Herzen den grössten Rost erzeugen wird«. Das tägliche Gebet des F. war: »Mein Gott und mein Alles! Wer bist du, süssester Herr, mein Gott, und wer bin ich, Würmchen, dein Knecht! Heiligster Herr! Möchte ich dich lieben wollen! Herr Gott! Dir habe ich mein ganzes Herz und meinen Leib gegeben, und ich will beide vollkommen übergeben haben; wenn ich nur wüsste, was ich Mehreres aus Liebe zu dir thun könnte«! Ein Gebet um Erlangung der göttlichen Liebe ist diess: »Es ziehe, o Herr, ich bitte, die feurige und honigfliessende Kraft deiner Liebe meinen Geist von Allem, was unter dem Himmel ist, ab, dass ich aus Liebe zu deiner Liebe sterbe, der du aus Liebe zu meiner Liebe hast sterben wollen, durch dich selbst Sohn Gottes, der du mit dem Vater in Einigkeit des h. Geistes lebst und regierst in alle Ewigkeit. Amen«.

Die Gabe der Thränen.

Auf diesen Wegen und Stufen dringt die Seele zur »Vollkommenheit des evangelischen Lebens«. Nichts desto weniger fühlte F., dass es nicht möglich sei »für den noch von der Schwachheit des Fleisches umgebenen Menschen, dem mackellosen gekreuzigten Lamme so vollkommen zu folgen, ohne dass nicht einiger Schmutz sich stets anhinge«. Er fühlte sich als — Sünder (wiewohl seine exzentrischen

Verehrer ihn zum vollkommenen Heiligen stempelten), und er hat diess oft genug ausgesprochen. Der nun von einer paulinischen Rechtfertigung nichts wusste, flüchtete »zu der täglichen Reinigung durch das Bad der Thränen«; und er selbst war so ganz an diese »Reinigung« hingegeben, dass seine Augen von dem vielen Weinen schwach wurden und er in Gefahr kam zu erblinden. Gewiss, diese »Gabe der Thränen«, im Mittelalter so bekannt, war eine in mehr als Einer Beziehung unzureichende, zugleich sinnliche Art, zur Gewissheit der Gnade Gottes und der Vergebung der Sünden zu gelangen. Aber sie war ganz im Charakter des Franziskus und seiner Frömmigkeit.

Sinnlich-mystischer Charakter der Frömmigkeit des Franziskus.

In der Mortifikation des Fleisches und Entäusserung seiner selbst sah der Heilige den Weg zur »evangelischen Vollkommenheit«. Gemeinhin erscheint solche Aszese als ein abstraktes Muss, eine Art kategorischer Imperativ, dem mit kalter Entsagung und Ergebung zu gehorchen ist. Nicht so Franziskus. Man möchte fast sagen, die Aszese sei ihm eine Braut gewesen, die er umfasste wie ein Bräutigam, eine Herrin, der er diente wie ein Ritter. Ja wie die Naturwelt unter ihm, ist ihm diese aszetische sittliche Welt über ihm und in ihm lebendig-personifizirt erschienen, und er stellte sich zu ihr in einen lebendigen Rapport. »Königin Weisheit, ruft er aus, und diese ganze Anrede an die aszetischen Tugenden ist bezeichnend, der Herr erhalte dich mit deiner Schwester, der heiligen, reinen Einfalt. Heilige Armuth, der Herr erhalte dich mit deiner Schwester, der heiligen Demuth. Heilige Liebe, der Herr erhalte dich mit deiner heiligen Schwester Gehorsam. Alle hochheiligen Tugenden, der Herr erhalte euch, woher ihr kommet und wohin ihr gehet. Es gibt durchaus keinen Menschen in der Welt, der eine von euch besitzen kann, wenn er nicht zuvor sterbe. Wer eine hat und die andern nicht verletzt, der hat alle, und wer eine verletzt, der hat keine und verletzt alle. Jede Tugend beschämt Sünden und Laster. Die heilige Weisheit be-

schämt den Satan und alle seine Bosheit. Die reine heilige Einfalt beschämt alle Weisheit dieser Welt und die Weisheit des Fleisches. Die heilige Armuth beschämt die Begierde und den Geiz und die Sorgen dieser Welt. Die heilige Demuth beschämt die Hoffarth und alle Menschen, welche in der Welt sind, und zugleich Alles, was in der Welt ist. Die heilige Liebe beschämt alle teuflischen und fleischlichen Versuchungen und alle fleischliche Furcht. Der heilige Gehorsam beschämt allen sinnlichen und fleischlichen Willen und hat seinen Leib ertödtet zum Gehorsam des Geistes und zum Gehorsam seines Bruders, und ist allen Menschen untergeben, die in der Welt sind, und setzt sich unter sie hin, und nicht nur unter alle Menschen, sondern auch unter alle Thiere, zahme und wilde, dass sie mit ihm machen können, was sie wollen und so viel ihnen von oben von dem Herrn gegeben ist. Gott sei Dank« !

Man könnte diese Auffassung und Darstellung eine poetische nennen. Sie ist aber zugleich eine naiv-sinnliche. Oder was anders ist es, wenn F., um die Andacht des Volkes zu heben, zu würdiger Begehung des Weihnachtsfestes eine Krippe mit Heu, einen Ochs, ein Eselein herbeischafft, die Nacht mit Lichtern erhellt, die Gegend von h. Lobgesängen erschallen lässt; wenn er sogar die Blättchen, auf denen er den Namen des Herrn geschrieben fand, sorgfältig sammeln und an einen reinen Ort legen lässt; »so geehrt wollte er diesen Namen wissen, er mochte gedacht, oder gesprochen, oder geschrieben sein«.

Und nicht bloss in der Auffassung und Darstellung der Frömmigkeit prägt sich diese Vereinigung des Mystischen und naiv Sinnlichen aus, die F. eignet, sondern auch in seiner Art, die religiösen Vorstellungen und Eindrücke sinnlich zu f ü h l e n. »Wenn er die Psalmen betete, sagt Bonaventura, und wenn in denselben der Name des Herrn vorkam, so schien er vor Süssigkeit seine Lippen zu lecken. Wenn er den Namen Jesus aussprach oder hörte, ward er innerlich mit Jubel erfüllt und äusserlich wie umgewandelt, gleich als wenn süsser Honig seinen Geschmack, oder ein harmonischer Ton sein Gehör umgeändert hätte«. Es mahnt

wiederum an die späteren Herrenhuter. Daher auch jenes sinnliche Betrachten und Mitfühlen der Leiden des Herrn, und seines Kreuzes, und seiner Kreuzeswunden, das sich ihm so tief eingedrückt hat, dass es sich bis in seinen Körper reflektirte.

Franziskus und die Wissenschaft.

F. war nicht wissenschaftlich gebildet: er war zum Kaufmanne erzogen, und fühlte später keinen Beruf in sich, eine eigentlich wissenschaftliche Bildung nachzuholen. Ihm ging über alle Wissenschaft das Gebet, Herzensfrömmigkeit, die That, das Leben, ohne welche ihm überhaupt keine Wissenschaft (Weisheit) möglich und denkbar ist. Als ein Bruder ihn einmal fragte, welche Lektüre er ihm zu seiner bessern Vervollkommnung anrathe, antwortete er: »Lies im Buche des Kreuzes und enthalte dich weltlicher und vorwitziger Wissenschaft. Selig, wer sich derselben um Gottes willen enthält«. Doch war er auch nicht gegen die Wissenschaft an sich. Nur soll sie nicht sein auf Kosten des inneren Christenthums, das eine allgemeine Lebensbedingung ist, während die wissenschaftliche Bildung mehr der Individualität frei gestellt ist. »Wer nicht gelehrt ist, pflegte er zu sagen, sorge auch nicht, gelehrt zu werden, sondern dass er den Geist des Herrn habe«. An Antonius von Padua schrieb er: »Es gefällt mir, dass du den Brüdern die Wissenschaft der h. Theologie lehrest, doch so, dass weder in dir, noch in den Uebrigen (was mein heissester Wunsch ist) der Geist des h. Gebets ausgelöscht werde, noch der Regel, die wir bekennen. Lebe wohl«. Als einige von den Brüdern hörten, dass mehrere Doktoren in Paris, und viele andere in Deutschland, Italien und Frankreich das Ordenskleid der mindern Brüdern angenommen, so fragten sie den seligen Vater, ob es ihm gefiele, dass die Brüder das Studium der Schrift trieben. Darauf antwortete er: »Mir gefällt es zwar, doch nur, wenn sie nach dem Beispiele Christi, der, wie man liest, mehr gebetet, als gelesen hat, im Eifer des Gebets nicht nachlassen. Sie sollen nicht nur studieren, dass

sie zu reden wissen, sondern dass sie das, was sie gehört haben, auch thun, und wenn sie es gethan haben, auch Andern zu thun vorstellen. Denn ich will, dass meine Brüder Schüler des Evangeliums seien und in der Erkenntniss der Wahrheit so zunehmen, dass sie in reiner Einfalt wachsen, dass sie die Taubeneinfalt von der Schlangenklugheit nicht trennen«. »Brüder, sagte F. ein andermal, welche nur aus Vorwitz der Wissenschaft sich ergeben, werden am Tage der Wissenschaft ihre Hände leer finden. Desshalb wünschte ich, dass sie mehr an Tugenden erstarken, damit sie, wenn die Zeit der Trübsal kommt, in der Bedrängniss den Herrn bei sich hätten. Denn die Trübsal wird kommen, da die Bücher als unnütz in Winkel geworfen werden. Ich will nicht, dass meine Brüder nach Wissenschaft und Büchern lüstern sind, sondern ich will, dass sie in der heil. Demuth wurzeln, und die reine Einfalt, das heil. Gebet und des Herrn Armuth nachahmen. Viele Brüder unterlassen diess. Und es wird ihnen begegnen, dass, woher sie meinen mehr mit Andacht erfüllt, und von Liebe entzündet, und wegen des Verstandes der Schrift durch die Erkenntniss Gottes erleuchtet zu werden, sie eben daher bei dieser Gelegenheit innerlich kalt und leer bleiben, und so nicht mehr zu ihrer vorigen Berufung zurückkehren können, weil sie die Zeit nach ihrem Berufe zu leben im eiteln und falschen Studium verloren haben«. F. hielt daher auch nicht gerade viel auf viele Bücher. »In Büchern sollen die Brüder das Zeugniss des Herrn suchen, nicht Kunst oder Schönheit. Auch sollen sie nur wenige haben und zwar gemeinschaftlich«. Die wahre Wissenschaft ist Leben. »Der Mensch hat eben so viel Wissenschaft, als er thut und wirkt«. — Die Schriftkenntniss des F. war darum »ohne Gelehrsamkeit«; aber doch »erforschte er mit wunderbarer Schärfe des Verstandes die Tiefen der h. Schriften. Denn sein Geist, von jedem Flecken rein, drang in die verborgenen Geheimnisse, und wo die Schulweisheit ausgeschlossen bleibt, da ward das Gemüth des Liebenden eingelassen. Er las viel in den h. Schriften, und was er einmal in das Gemüth aufgenommen, behielt er fest im Gedächtnisse«.

Franziskus und die Natur.

Leicht führt aszetische Strenge zur Naturverachtung. Nicht so den Franziskus. Er besass einen von hoher Religiösität, tiefer Poesie und wundersamer Liebe zu aller Kreatur verklärten Natursinn, der Alles lebendig und persönlich schaute, und in allen Geschöpfen den Schöpfer, der auch sie in seiner Liebe erschuf. »Durch die Betrachtung des Ursprungs aller Dinge, sagt Bonaventura, mit grosser Liebe erfüllt, nannte er auch die geringsten Kreaturen Brüder und Schwestern, wohl wissend, dass sie mit ihm Einen Ursprung hätten«. Dieses Mitgefühl und Verwandtschaftsgefühl mit der ganzen Natur, vermöge ihrer gemeinsamen Abstammung von Gott, als Schöpfer, trug er auf Lebloses, wie auf Lebendiges über. Als die Aerzte einst es nöthig fanden, wegen seiner geschwächten Augen ihm glühendes Eisen an die Schläfe anzulegen, da segnete er es zuerst und sprach: »Bruder Feuer, vor Allen hat dich der Höchste schön und nützlich und kräftig geschaffen; so sei mir denn auch in dieser Stunde zugethan und Gott möge deinen Brand mir lindern, dass ich ihn ertragen könne«. Und er konnte es ertragen. Wenn die Liebesgluth in seinem Herzen zu hellen Flammen aufloderte, dann wandelte er im Freien umher und forderte die Saaten, die Weinberge, die Bäume, die Blumen, die Sterne des Himmels, alle seine Brüder und Schwestern auf, sich mit ihm zum Lobe des Schöpfers zu vereinigen. Der Höhepunkt dieser Naturandacht ist sein Sonnengesang. Und wie er zu jeder Kreatur sich traulich und brüderlich neigte, und sie wie verstand, ihre Leiden fühlte und von dem Drucke der Menschen sie so gerne befreite — »warum, sagte er zu einem Fleischer, hängst und quälst du so meine Brüder, die Lämmer«? und zu eingesperrten Turteltauben: »warum ihr meine lieben Schwesterchen, ihr einfältigen, unschuldigen, keuschen, habt ihr euch so fangen lassen«? — so neigte sich auch, erzählen die Legenden, jede zu ihm, und es war, als verstände sie ihn, und »diente ihm als Dienerin des Gottes, dem auch sein Geist dienete«. Denn »es besass der Diener Gottes eine Liebe

von wunderbarer Kraft und eine Fülle von Milde, dass auch die Natur der Thiere nach ihrer Weise ihm huldigte«. Es war »eine Reinheit in ihm, vermöge deren das Fleisch mit dem Geist, und der Geist mit Gott in wunderbarer Harmonie übereinstimmten; dadurch es nach göttlicher Ordnung geschah, dass die Kreatur ihrem Schöpfer dienend auch dem Willen und Befehle desselben (des F.) wunderbar unterthan war«. So wiederholt sich denn, was wir von Antonius, Kolumban und Andern gelesen, nur in noch reicherem Maasse. Da ist nun freilich schwer, die Thatsachen zu sichten aus der Masse der Legenden, in welche die kindliche Anschauung der Zeit ihren Glauben und ihre Erfahrungen niedergelegt hat von einem ursprünglichen, zwar verloren gegangenen, aber theilweise in dem Heiligen wieder hergestellten Verhältniss alles Geschöpflichen zum Menschen, da alle Thiergeschlechter in vertraulicher Unterwürfigkeit mit ihm verbunden waren; von einer Macht, die der gereinigte Mensch kraft seines wiederhergestellten Verhältnisses zu Gott über Alles, womit er sich in Rapport setzte, wie ein potenzirter Magnetiseur ausübte. — Wir lassen indessen einige Erzählungen folgen.

Bei seinem ersten Auszuge kam F. in der Nähe von Bevagna an einen Ort, wo viele Vögel verschiedener Gattung sich versammelt hatten. Als er sie wahrnahm, ging er vom Wege ab und grüsste sie, als ob sie verständige Wesen wären. Sie aber harrten sein insgesammt und wandten sich gegen ihn, bis er ihnen ganz nahe war. Nun sprach er zu ihnen: »ihr meine geflügelten Brüder, immer müsst ihr euren Schöpfer loben und ihn recht von Herzen lieben, der euch in Federn gekleidet, euch Flügel zum Fliegen gewährt und alle eure Nothdurft gegeben. Edel hat er euch vor allen seinen Kreaturen gemacht und euch den Aufenthalt in der Reinheit der Luft gestattet, und ohne dass ihr säet und erntet, lenkt und erhält er euch«. Als er diess und mehreres geredet, geberdeten sich die Vögelein wunderbar; er aber »ging mitten durch sie hindurch, strich eines um das andere mit seinem Gewande und keines bewegte sich von der Stelle, bis er das Zeichen des Kreuzes über sie gemacht

und ihnen mit dem Segen die Erlaubniss zur Entfernung gegeben, und nun flogen Alle davon«. Und als »der einfältige, herzensreine« Mann zu seinen Jüngern, die an der Strasse erstaunt zugesehen hatten, zurückkam, machte er sich Vorwürfe, dass er bis jetzt zu den Vögeln nicht geredet. Bald darauf kam er nach Alvianum, wo er das Volk auf der Strasse versammelte und ihm zu predigen begann. Umher auf den Dächern waren die Schwalben mit ihrem Gezwitscher so laut, dass man ihn kaum zu hören im Stande war. Da sprach er zu ihnen: »Schwestern, ihr Schwalben da oben, es ist Zeit, dass auch ich zu Wort komme, darum hört schweigend des Herrn Wort an, bis es geendiget ist«. Und »alle, als ob sie ihn verstanden hätten, schwiegen« ! — Und so noch öfters. Bei seiner Zelle in Portiunkula sass auf einem Feigenbaum eine Zikade, die durch ihre Stimme ihn öfters zum Gebete angeregt. Einst, als er ihr gerufen, kam sie auf seine Hand geflogen, und als er ihr gesagt: »meine liebe Schwester Zikade, so lobe denn unsern Herrn, deinen Schöpfer, mit deinem Liede«, fing sie sogleich an zu schwirren und hörte nicht auf, bis sie auf sein Geheiss zu ihrer Stelle zurückgeflogen, wo sie denn acht Tage blieb, und mit Kommen, Singen und Gehen ihm immer zu Willen war. Endlich sagte er zu seinen Gefährten: »geben wir jetzt unserer Schwester Urlaub, denn lange genug hat sie uns vergnügt und zum Lobe Gottes uns acht Tage lang angetrieben«. Sogleich entfernte sich die Zikade und liess sich nicht mehr blicken. — Besonders aber umfasste er jene Kreaturen mit innigerer Liebe, welche die Sanftmuth Christi in natürlichem Gleichnisse darstellten und abbildeten: die Lämmer. Auf dem Wege begegnete ihm einst bei Siena eine Schafheerde. Als er sie nach seiner Weise begrüsste, sammelten sie sich um ihn, hoben die Häupter auf und schauten ihn unverwandt an. Er führte öfters ein Lamm mit sich. Bei Greccia brachte ihm einmal ein Bruder einen lebendigen jungen Hasen, der eben in der Schlinge gefangen worden. F. bei seinem Anblick zum Mitleid bewegt, sprach zu ihm: »Bruder Häs'chen, komm' zu mir! wie hast du dich doch von der Schlinge berücken lassen« ! Als der Bruder darauf

das Thier an die Erde setzte, dass es nach Belieben entfliehen könnte, sprang es an dem Lockenden hinauf, und verbarg sich in seinen Busen. Er aber hegte es dort mit Zärtlichkeit; dann setzte er es auf die Erde, damit es fortgehe; allein so oft er den Versuch wiederholte, immer kehrte es zu seinem Busen zurück, so dass er es zuletzt fern in den Wald musste tragen lassen. Während er so Lämmer u. s. w. mit zärtlicher Liebe an sich zog, »bannte« er dagegen die wilden Thiere, oder zähmte ihre Wildheit, z. B. des Wolfes.

Franziskus als Dichter.

Von Haus aus war F. offenbar mit reicher Phantasie und dichterischem Geiste begabt, was seine ganze religiöse Betrachtung der Natur und des Christenthums durchzieht und ihr ein lebendiges Kleid anlegt. Und wenn wir auch kein Lied von ihm besässen, so würden doch alle seine hinterlassenen Werke und die Erscheinung seiner Persönlichkeit den »verborgenen«, den »inwendigen« Dichter verrathen. Nun ist aber gewiss, dass er gedichtet hat, wenn auch »durch die Ungunst der Zeiten oder durch die Sorglosigkeit der Brüder« seine Dichtungen bis auf Eine verloren gegangen sind. Zwar hat man ihm drei Gesänge zugeschrieben, von denen aber mit Gewissheit nur der »Sonnengesang« ihm angehört. Er steht zwar erst im Buch der Aehnlichkeiten von Bartholomäus von Pisa, ist aber ganz aus des F. Geiste gegossen. Nach einer Extase soll er in die ersten Strophen desselben ausgebrochen sein; der anwesende Bruder Leonard habe den Strom des Geistes nach des Vaters Geheiss in Worte aufgefasst, und der Bruder Pazifikus in ein besseres Metrum sie gesetzt; die Brüder hätten den Gesang auswendig lernen und täglich hersagen müssen. Dieser Gesang »von den Geschöpfen«, gewöhnlich überschrieben »von dem Bruder Sonne«, athmet die feurigste Innbrunst der Frömmigkeit, und strömt in freiem Rhythmus, aber im schönsten Wohllaut dahin. Er lautet:

Höchster allmächtiger gütiger Herr,
Dir ist der Preis, die Herrlichkeit und die Ehre und jegliche Benedeiung:

Dir allein gebühren sie;
Und kein Mensch ist würdig dich zu nennen.

Gepriesen seist du Gott mein Herr mit allen deinen Geschöpfen,
vornehmlich mit dem edlen Bruder Sonne:
Welcher den Tag wirkt und uns leuchtet durch sein Licht:
Und schön ist er und strahlend in schönstem Glanze:
Von dir, o Herr, ist er das Sinnbild.

Gepriesen sei mein Herr um der Schwester willen des Mondes
und um der Sterne willen:
Am Himmel hast du sie geformet klar und schön.

Gepriesen sei mein Herr um des Bruders willen des Windes
und um der Luft willen und der Wolken und der heiteren
und jeglicher Witterung,
Durch welche du deinen Geschöpfen Erhaltung schenkest.

Gepriesen sei mein Herr um der Schwester willen des Wassers:
Welche sehr nützlich ist und demüthig und köstlich und keusch.

Gepriesen sei mein Herr um des Bruders willen des Feuers:
durch welchen du die Nacht erhellest:
Und er ist schön und freudig und sehr stark und gewaltig.

Gepriesen sei mein Herr um unserer Mutter willen der Erde:
Die uns ernähret und träget und mannichfaltige Früchte gebiert
und farbige Blumen und Kräuter.

Gepriesen sei mein Herr um derer willen, welche verzeihen aus
Liebe zu dir und Schwachheit dulden und Trübsal:
Selig diejenigen, welche dulden in Frieden: denn von dir, o
Höchster, werden sie gekrönt werden.

Gepriesen sei mein Herr um unserer Schwester willen des leiblichen Todes;
Welchem kein lebender Mensch entrinnen mag.
Wehe dem, welcher in einer Todsünde verstirbt.
Selig diejenigen, welche ruhen in deinem allerheiligsten Willen:
Denn ihnen mag der zweite Tod kein Uebel thun.

Preiset und benedeiet meinen Herrn und saget ihm Dank:
Und dienet ihm in grosser Demuth.

Die vorletzte Strophe dichtete F. zur Versöhnung des Bischofs und Magistrats von Assisi, die letzte, als ihm die Zeit seines Todes geoffenbart ward. So berichtet wenigstens die Tradition.

Dieser dichterische Geist hat sich von F. auf die Seinen vererbt in all' der Liebesgluth zu dem Gekreuzigten, die ihm

eigen war, und welche den vornehmsten Inhalt der Gesänge seiner Nachfolger bildet. Der erste in der Reihe ist Thomas von Celano, auch der erste Biograph des F., der Dichter des unsterblichen: »jener Tag, der Tag des Zornes«, welches »Gerichts-Lied« durch die Geissler, die 1261 schaarenweise die Alpen überstiegen, nach Deutschland gebracht wurde. An ihn reiht sich Bonaventura, der dritte Biograph, der Doktor Seraphikus mit seinen Liedern auf Maria am Kreuze und auf das Kreuz Christi:

.... »Magst du ruhen, magst du wachen,
Magst du weinen oder lachen
Bei der Freude, bei dem Schmerz;
Bei dem Kommen, bei dem Gehen,
Wie im Troste, wie in Wehen,
Schliess das Kreuz fest an dein Herz.

.... Mit dir möcht ich sein verwundet, ...
Dich am Kreuze zu umfassen,
Herr! ist meines Herzens Wunsch«.

Als dritten nennen wir Jacoponus de Benedictis, geboren zu Todi im umbrischen Gebirge, gest. 1306. Er hatte sich zuerst dem Studium der Rechtswissenschaft gewidmet, verehlicht und war ein geschickter Advokat geworden. Eines Tages bei einem öffentlichen Schauspiel fand seine Hausfrau durch das Einstürzen der Gallerie, auf der sie sass, den Tod, und Jacopone, dessen irdisches Dasein dadurch für immer getrübt war, schied von der Welt, »um der erhabenen Thorheit des Kreuzes zu folgen". Er ward Franziskaner und ganz »ein Sohn des F.«, den er in der Ueberschwenglichkeit, in der stürmischen Trunkenheit der Liebe, jedenfalls in der Exzentrität der Phantasie noch überstieg. Wer kennt nicht seine durch Pergolesi verherrlichte Sequenz; »stabat mater«.

„Heilige Mutter! das erwäge:
Seines Kreuzes Marter präge
Tief in meinem Herzen ein.
Und an deines Sohnes Wunden
Mich zu retten werth befunden,
Lass auch mich theilhaftig sein.

»Unter Martern hingesunken,
Mache durch diess Kreuz mich trunken,
Durch das Blut von deinem Sohn....«

Ist diese »Kreuzespoesie« nicht der Wiederhall der Gefühle und Anschauungen des Franziskus? Eine Poesie, „dabei man das fremde Leid wie in der Tragödie mehr nachklagend mitempfindet mit passiver Hingebung“, als durch das Andenken an diesen Tod zu Selbstanspannung, zur Nacheiferung jener einzigen Liebesthat sich reizen lässt; eine Poesie, die sich in dieser Weise innerhalb der protestantischen Kirche in dem herrenhutischen Typus wiederholt hat. Von demselben Jacoponus haben wir zwei Liebeslieder in italienischer Sprache, die man mit Unrecht dem F. beigelegt hat. Sie athmen die höchste religiöse Exstase, eine Liebe zu Christus, welche, wie es selbst in dem einen heisst, masslos ist. — Welch' eine religiös-schwärmerische Erregtheit, welch' eine Andachtsgluth muss in dem Orden des F. in seinem ersten Jahrhundert geherrscht haben, dass ein geistlicher Gesang von solcher Höhe und Tiefe, der »die glühende Ader des mittelalterlichen Kirchengesanges« zu nennen ist, gerade aus ihm hervorging! Und zu dieser Bewegung hat der Vater den ersten gewaltigen Anstoss gegeben; er hat den Ton dazu angeschlagen.

Franziskus und die Welt (Predigt und Mission).

Der Mann, der in Liebe zu Gott und dem Gekreuzigten — sei es auch in vielfach sinnlich gemischter, doch in unaussprechlicher — sein ganzes Ich aufgehen liess und entäusserte, hatte in dieser Gottesliebe zugleich einen unaussprechlichen Zug zu der verwandten Kreatur, von den untersten Stufen an — den bewusstlosen — bis hinauf zu dem »Bruder« Mensch, bis »zu den durch das theure Blut Christi erkauften Seelen«. Wem er nicht Hülfe reichen konnte, reichte er seine Liebe. „Wer einen Armen sieht, sagte er, dem wird ein Spiegel des Herrn vor Augen gestellt“. „Wenn ich nicht, sagte er ein andermal, was ich an mir trage, demjenigen gebe, der dessen noch mehr be-

darf, so, denke ich, wäre ich von dem grossen Almosengeber im Himmel des Diebstals zu bezüchtigen". Ein weiches, liebevolles, gegen jedwede, besonders hilfbedürftige Kreatur geneigtes Herz war sein Erbtheil, wol von der Mutter her, gewesen, ehe noch dieses Herz durch die „himmlische" Liebe verklärt und umgebildet war. Diese noch gottentfremdete, doch aber auf Gott angelegte Welt musste der Gegenstand seiner sie heimsuchenden Liebes-Thätigkeit sein; zuerst in der Stiftung seiner Gesellsehaft an sich, welche in der Welt eine gerettete, eine christliche Gemeinde sein sollte, ein umfriedetes Haus und Volk Gottes, darein sich jeder zurückziehen könnte, der statt dieser vergänglichen Welt-Herrlichkeit nach der evangelischen und apostolischen Vollkommenheit verlangte; dann durch die unmittelbare Wirkung dieser seiner Stiftung auf die Welt, der sie ein Salz sein sollte und eine stets lebendige Darstellung eines höhern Lebens; und endlich durch die Thätigkeit und Wirksamkeit dieser Gesellschaft vermittelst Seelsorge, Predigt, Mission zur Bekehrung. So fasste F. seinen Beruf, so die Stellung seiner Stiftung zur Welt, so ihr Verhältniss nach aussen. „Gott sendet mich, schreibt er an seine Brüder, sendet euch in alle Welt aus, dass ihr seinem Namen durch Wort und That Zeugniss gebet, und Allen kund thut, dass ausser ihm kein Anderer ist. Diese Wirkung auf die Welt sollte aber, das müssen wir festhalten, zunächst und wie von selbst geschehen durch die einfache Darstellung eines „heiligen" Lebens, durch Gebet, durch Beispiel; dann erst und weiterhin durch die Predigt, und jedenfalls durch diese nicht ohne jenes. Hierüber hat sich F. sehr umsichtig und rein und tief ausgesprochen. „Lasset uns, g. B., unsern Beruf erwägen, darin uns Gott aus Barmherzigkeit berufen hat, nicht nur zu unserem, sondern auch zum Heile Vieler, damit wir durch die Welt gehen, Alle mehr durch das Beispiel als durch das Wort ermahnend, dass sie über ihre Sünden Busse thun und die Gebote Gottes in sich bewahren". „Wegen des Amtes eines Vorgesetzten und der Sorge zu predigen sollen die Brüder das heilige

und andächtige Gebet nicht unterlassen, und sie sollen wie andere Brüder um Almosen gehen, bisweilen mit ihren Händen arbeiten und andere Werke der Demuth üben, wegen des guten Beispiels und um viele Seelen zu gewinnen, denn durch die Beispiele der Minister und Prediger werden Untergebene und Völker erbaut; sie weihen sich gerne dem Gebete und erniedrigen sich zu Werken der Demuth und geringen Diensten. Denn wenn jene solches nicht thun wollen, so werden sie ohne eigene Beschämung, Verdammung und Nachtheil Andere nicht wegen desselben ermahnen können; denn nach dem Beispiele Christi müssen sie es selbst zuvor thun, ehe sie lehren, und sie müssen es zugleich thun und lehren". F. selbst war mit sich im Streite (wie er das seinen Mönchen vortrug), was er thun sollte: dem Gebete obliegen oder ausgehen zu predigen. »Was rathet ihr, was lobet ihr?... Da ich klein bin, einfältig und der Rede unerfahren, so habe ich eine grössere Gnade zu beten als zu reden empfangen. Es scheint auch im Gebete ein Gewinn und eine Sammlung von Gnaden zu liegen, in der Predigt dagegen eine Art Vertheilung der empfangenen himmlischen Gaben an Andere. Im Gebete liegt eine Reinigung der innerlichen Affekte, eine sittliche Kräftigung; die Predigt führt eine Bestaubung der Füsse, eine Zerstreuung in Vieles und eine Erschlaffung der Zucht mit sich. Im Gebete endlich reden wir zu Gott, und vernehmen seine Stimme, und führen als Genossen der Engel ein engelähnliches Leben; in der Predigt müssen wir uns viel zu den Menschen herablassen, menschlich unter ihnen leben, menschlich denken, sehen, reden und hören". Eins aber scheint ihm doch Alles Andere zu überwiegen: „dass der Eingeborne, der Sohn Gottes, zum Heile der Seelen aus dem Schoosse des Vaters herabgestiegen ist, um die Welt durch sein Beispiel zu bilden, das Wort des Heils den Menschen zu verkündigen, die er um den Preis seines h. Blutes erkaufte, durch das Bad reinigte, durch den Trank des Kelches tränkte, indem er nichts für sich behielt, was er nicht zu unserm Heil mit aller Freigebigkeit hingab und mittheilte. Und weil wir Alles thun sollen nach seinen Vor-

bilde, scheint es Gott wohlgefälliger, dass ich der Ruhe entsage und zur Arbeit ausgehe". F. wollte immer und überall nur das, was er als das Gott Wohlgefälligste erkannt hatte; daher dieser sein Zweifel; und nicht einmal die genannten Gründe konnten ihn beruhigen; er verlangte »göttliche Antwort« durch Klara und Bruder Sylvester; und erst als diese ihm offenbarten, es sei Gottes Wohlgefallen, dass er predigte, so zog er aus und predigte freudig jeglicher Kreatur.

F. selbst war der künstlichen Rede unkundig, predigte aber doch gewaltig, weil »der innere Redner« in ihm war. »Sein Wort war wie ein brennendes Feuer, das das Innerste der Herzen durchdrang; er suchte in seinen Predigten nicht den Schmuck menschlicher Erfindung, sondern gab den Wohlgeruch von dem Anhauche göttlicher Offenbarung.« Als er einst vor dem Papste — man glaubt vor Honorius (1223), als er um die schriftliche Bestätigung der Regel bat — und den Kardinälen predigen sollte, »rieth ihm der Herr von Ostia an, die Rede mit allem Fleisse zu verfassen und dem Gedächtnisse wohl einzuprägen«. Er that es; als er aber auftrat, hatte er alles, was er sagen wollte, rein vergessen, Er bekannte es sofort in wahrer Demuth und „begann den h. Geist anzurufen". „Und alsbald floss er von so kräftiger Rede über und bewegte die Herzen jener erhabenen Männer so mächtig zur Reue, dass man wohl erkannte, nicht er, sondern der Geist des Herrn rede durch ihn". „Und weil er selbst allererst in der That an sich vollbracht hatte, was er Andern in der Predigt zu thun anrieth, so fürchtete er keinen Tadel, sondern predigte mit aller Zuversicht die Wahrheit. Er schmeichelte keinem der Sünder, noch wollte er ihr böses Leben fördern; vielmehr warnte und strafte er sie ernstlich. Er redete zu den Grossen und Kleinen mit gleicher Standhaftigkeit des Geistes und predigte zu Wenigen und zu Vielen mit gleich freudigem Gemüthe". Dieser Eifer für die Verkündigung des Evangeliums, verbunden mit dem Verlangen nach dem Märtyrerthum, hat ihn, wie wir wissen, in die weite Welt getrieben.

F. betrachtete die geistliche Beredsamkeit wie eine „Tugend". „Der Religiose (Mönch) ist in dem Grade ein guter Redner, in welchem er (Gutes) wirkt; denn an der Frucht erkennt man den Baum". Er warnte aber die Brüder ernstlich vor eitler Ruhmsucht, vor der Ueberschätzung der eigenen Wirksamkeit, und mahnte zur Einfalt im Predigen; der Segen sei Gottes. „Fürchtet euch nicht, weil wir gering und thöricht scheinen, sondern seid unbesorgt und prediget in Einfalt die Busse, voll Vertrauen auf den Herrn, der die Welt überwunden hat, dass er mittelst seines Geistes durch euch und in euch reden werde, um Alle zu ermahnen, dass sie sich zu ihm bekehren und seine Gebote beobachten.... Leider gibt es Viele, welche all' ihren Fleiss auf Erwerbung der Wissenschaft legen und ihren h. Beruf ausser Acht lassen, und mit Leib und Seele von dem Wege der Demuth und des h. Gebets abweichen, welche, wenn sie dem Volke predigen und wissen, dass sie dadurch Einige erbauen und zur Busse bekehren, aufgeblasen werden und wegen des fremden Werkes und Gewinnes sich erheben, da sie doch mehr zu ihrer eigenen Verdammniss geprediget und in Wahrheit nichts gewirkt haben, ausser als Werkzeuge derjenigen, durch welche eigentlich der Herr solche Frucht gewonnen hat. Denn diejenigen, von welchen sie glauben, dass sie durch ihre Wissenschaft und Predigt erbaut und zur Busse bekehrt werden, erbaut und bekehrt der Herr auf die Gebete und Thränen der armen, demüthigen und einfältigen Brüder, obwol die frommen Brüder selbst solches meistentheils nicht wissen.... Zu solchen wird der Herr sagen: Andere haben gepredigt und mit Reden ihrer Weisheit und Wissenschaft gearbeitet, und ich habe durch euer Verdienst die Frucht des Heiles gewirkt.... Die aber, so um Nichts als um das Wissen und Andern den Weg des Heiles zu zeigen bekümmert und für sich nichts gearbeitet haben, werden vor dem Richterstuhl Christi bloss und leer stehen und Garben der Schande und des Schmerzens davon tragen.... Der Prediger muss zuvor aus geheimen Gebeten schöpfen, was er nachher in geweihten Reden offenbart; er muss zuvor innerlich erwarmen, ehe

er nach aussen spricht.... Zu bedauern sind die, welche oft das, was sie thun, um das Oel eiteln Lobes verkaufen. Wohl ist das Predigtamt dem Vater der Barmherzigkeit angenehmer als alles Opfer, aber es muss verwaltet werden mit dem Eifer der Liebe, und der Prediger muss mehr wirken durch Thränengebet als durch geschwätzige Rede. Zu beklagen aber ist er, wenn er in der Predigt nicht das Heil der Seelen, sondern das eigene Lob sucht, oder durch die Schlechtigkeit des Lebens zerstört, was er durch die Wahrheit der Lehre aufbaut; es ist besser ein einfältiger und stummer Bruder, der durch seinen guten Wandel Andere erbaut und zum Guten fördert".

Mit diesen Mitteln wollte F., dass auf die Welt gewirkt werde durch Darstellung der Aszese in der eigenen Person, durch Gebet, Predigtamt, Mission. Aber als die Seele dieses Wirkens bezeichnete er — noch einmal sei es gesagt — die Liebe, Sanftmuth, Geduld und Barmherzigkeit, im Verhältnisse der Brüder zu einander und zur Welt. »Darin werde ich erkennen, schrieb er an Elias, den Generalvikar des Ordens, ob du ein Knecht Gottes bist, wenn du den irrenden Bruder aus Barmherzigkeit zu Gott zurückführst und den schwer Irrenden zu lieben nicht aufhörst". „In Allem, schrieb er demselben ein andermal, empfehle ich dir vornehmlich Liebe und Geduld; denn du musst Vieles ertragen und die Last, die auf deinen Schultern liegt, ist schwer: du trägst die Seelen Vieler. Aber die wird man nicht tragen können, welche man zu lieben aufhört. Als Jesus Christus unser Herr dem Petrus seine Kirche übergeben wollte, prüfte er ihn über die Liebe, ehe bevor er ihm die Schafe anvertraute.... Darin will ich erkennen, ob du den Herrn und mich, seinen und deinen Knecht, liebest, wenn kein Bruder in der Welt, er möge so viel gesündiget haben, als er wolle, jemals ohne Barmherzigkeit von dir geht". Ueberhaupt räth er den Provinzialen, sie sollen nicht sobald »beim Gehorsam« befehlen, denn das hiesse: »das Schwert aus der Scheide ziehen«, was »nur mit reifer Ueberlegung und bei einem wichtigen Anlass geschehen solle«.

Diese Liebe wollte er aber auch übergetragen haben auf die Welt, weil ohne sie keine Thüre zu den Herzen offen stehe. F. warnte daher die Brüder vor aller Selbstgerechtigkeit, Hochmuth, Herabsehen auf die Welt (s. die Regel). »Lasset uns diejenigen nicht richten und verachten, welche köstlich leben und reichlich und prächtig sich kleiden. Gott ist unser und ihr Herr, und mächtig sie zu sich zu rufen, und, die er berufen hat, zu rechtfertigen". „Selig der Mensch, ruft er aus, welcher seinen Nächsten nach seiner Brechlichkeit in dem erträgt, darin er auch von ihm, wenn er in gleichem Falle wäre, ertragen zu werden wünschte". Vermöge der Gottesliebe, die in ihm brannte, konnte er auch nicht anders als die Menschen lieben, retten. „Seine überströmende Andacht zu Gott trug ihn so aufwärts ins Göttliche, dass seine Güte und Milde sich auch auf alle Mitgenossen der Natur und Gnade verbreitete. Denn welchen die Güte des Herzens zum Bruder aller Kreaturen gemacht hat, was Wunder, wenn den die Liebe Christi noch brüderlicher machte gegen die, die mit dem Bilde des Schöpfers gezeichnet und dem Blute des Stifters erlöst sind. Er hielt sich nicht für einen Freund Christi, wenn er nicht die Seelen erlöse". Wie eine Mutter ihre Kinder, sagt Bonaventura von ihm, „hatte er die Menschen geliebt, ihre Sünden beweint und sie täglich neu geboren". Als erhörte, wie der Ruf seiner durch die Welt ziehenden Brüder Viele auf den Weg der Wahrheit führe, frohlockte er im Geiste,

Diese Liebes- und Heilsthätigkeit sollte endlich ganz gehen in den Bahnen und innerhalb der Schranken der Kirche und Kirchenordnung. Die Brüder sollten den gesetzten Geistlichen nur helfend und ergänzend zur Seite stehen. „Wir, meine Brüder, sind gesandt zur Hülfe der Geistlichen, damit, was an ihnen weniger gefunden wird, von uns ergänzt werde. Ein Jeder wird den Lohn empfangen, nicht nach dem Ansehen, sondern nach der Arbeit. Wisset, Brüder, dass der Gewinn der Seelen Gott sehr angenehm ist. Solches können wir aber durch den Frieden mit den Geistlichen glücklicher erlangen als durch Zwietracht. Wenn sie selbst aber das Heil hindern, so ist Gott die

Rache und er wird es ihnen zu seiner Zeit vergelten.... Seid ihr Kinder des Friedens, so werdet ihr die Geistlichen und das Volk gewinnen, und das wird Gott angenehmer sein, als wenn ihr die Geistlichkeit ärgert und nur allein das Volk gewinnet. Decket ihren Fall zu und ergänzet ihre vielfachen Mängel, und wenn ihr das werdet gethan haben, so seid um so demüthiger". Als einige Brüder, die Predigens halber ausgezogen, sich beklagten, dass sie von einigen Bischöfen zurückgewiesen worden seien und sie in ihren Diözesen nicht predigen könnten, er möge daher von dem Papste das Privilegium erwirken, dass sie überall, auch wenn die Bischöfe widersprächen, predigen könnten, antwortete er: »O meine Brüder, ihr kennet den Willen Gottes nicht, und ihr wollt mir in thörichter Weise den Sieg über die Welt rauben. Denn der Herr J. Christus will, dass ich durch tiefe Demuth und Unterwerfung die Welt überwinde und in viel Arbeit durch das Beispiel der Demuth alle Seelen zu ihm ziehe. Meine Brüder, ihr werdet durch das Wort alle bekehren, wenn ihr euch in allen Werken demüthiget.... So werden denn die Prälaten euch selbst bitten, dass sie euern Predigten beiwohnen. Und die Demuth wird mehr leisten, als ein Privilegium erwirken könnte". F. hatte überhaupt vor dem Priester eine tiefe Ehrerbietung »wegen ihres Amtes und der Verwaltung des heiligsten Leibes und Blutes Christi". Denn »o der niedrigen Erhabenheit, dass der Herr des Universums, Gott und Gottes Sohn, sich so tief herablässt, dass er zu unserm Heile unter der geringen Gestalt der Brüder sich verbirgt". Diess geschehe aber »kraft der Worte des Herrn durch die Hände des Priesters«. Er sagte daher einmal, wenn er einem Engel und einem Priester zugleich begegnete, so würde er zuerst dem Priester seine Ehrerbietung bezeugen, und zum Engel sagen: »warte ein wenig, mein Engel, weil die Hände Jenes das Wort des Lebens berühren und etwas Uebermenschliches besitzen«.

F. als Wunderthäter.

Es ist kein »Heiliger« des Mittelalters, der nicht Wunder gethan; und wenn Wunderhaftes subjektiv zu einer Zeit möglich war, so war es damals, wie wir das schon im Leben Bernhard's bemerkt haben. Wie hätte F. darohne sein oder doch dargestellt werden können! Es heisst von ihm ganz wie von Christus: »er reisete durch die Flecken und Städte, und lehrte und heilte allerlei Kranke u. s. w.« Er verrichtete leibliche Heilungen vor und nach seinem Tode der verschiedensten Art; er wirkte nicht bloss auf die Menschen, sondern auch, wie wir wissen, auf die Thiere. Er verwandelte Wasser in Wein, liess, ein zweiter Moses, aus Felsen Wasser quellen, vervielfachte die Speisen, erweckte Todte; er durchdrang die Schranken des Raums und der Zeit, sein Blick ging in die Weite und in die Zukunft; er verrichtete auch geistliche Mirakel, enthüllte die Geheimnisse des Herzens, weissagte den Einen ihren Fall, den Andern ihre Bekehrung. Manches ist psychologisch erklärlich. Als er von seiner überseeischen Reise zurückkehrte, hatte er einen Bruder bei sich, und kränklich und ermüdet wie er war bestieg er einen Esel und setzte seine Reise fort. Dem Bruder, der nebenher ging, kamen unterdess allerlei unmuthige Gedanken und er dachte bei sich: »Seine Eltern und meine haben nicht aus der gleichen Schüssel gegessen und siehe, er reitet und ich führe zu Fuss seinen Esel«. Als der Bruder so dachte, stieg F. plötzlich vom Esel und sagte zu ihm: »Bruder, es geziemt sich nicht, dass ich reite, während du zu Fusse gehst, denn du warst edler und angesehener in der Welt als ich". Da erstaunte der Bruder und wie auf einer bösen That ertappt wurde er vor Scham ergriffen, fiel F. zu Füssen, bekannte seine Gedanken und bat ihn um Verzeihung. — Die Wunder, die von ihm berichtet werden, verrichtete F. durch Gebet, Hände auflegen, durch das Zeichen des Kreuzes. Er verrichtete sie aber nie, um Aufsehen zu erregen, nur auf inständiges Bitten der Bedrängten.

Charakteristik des F.; Bedeutung und Wirksamkeit seiner Stiftung.

Ein „seraphischer Fremdling", umflossen vom Glanz und Heiligenschein, den die Ordensbrüder in Legenden um ihn breiteten, ist F. aber auch, entkleidet von allem diesem Schein, eine grosse Kirchengestalt, eine welthistorische. Man kann sagen, in ihm habe sich „der Höhepunkt der damaligen Form der mittelalterlichen Frömmigkeit und Aszese" dargestellt.

Zwei Grundelemente scheinen die Eigenthümlichkeit unsers Vaters zu bilden: ein tief religiöses und ein sinnliches; jenes der Kern, dieses die Hülle. Liebe und Selbstentäusserung des Menschen in unbedingter Hingabe an Gott, an die Menschheit, selbst an die Natur; anderseits Feier der Liebe Gottes gegen seine Welt, wie Gott sich in Christo unbedingt an die Menschheit hingegeben und ihr sich geopfert hat, ein »Mysterium«, das im h. Abendmahl in »niedrigster Erhabenheit« geschaut und genossen wird — diess beides, sittlich und religiös, war unserm F. Christenthum und Christi Bedeutung. Daher dieses Liebesleben, das in ihm quillt, dieses sich Hingeben und sich Opfern durch das Mittel der Leibeszucht, Armuth, Demuth, des Dienens; denn nichts, gar nichts wollte er sein als nur der „Diener" und auch die Seinen sollten nur „die Mindern" (als die Andern), die Geringsten sein; daher aber auch diese Gottes-Seligkeit, ja Trunkenheit, dieses sich Versenken in die Betrachtung des Kreuzestodes Christi; daher endlich dieses sich Umbildenlassenwollen in des Herrn Kreuzesgestalt zur völligen Konformität mit ihm. Aber eben hieran sieht man, dass diese Religiosität zugleich in einer passiven, sinnlichen, phantastischen Anschauung geht. Und diess ist das andere Grundelement in ihm. Seine Biographen sagen es selbst, diese sinnliche Auffassung sei ihm anfangs eigen gewesen; er hätte die Visionen, die er gehabt, vom Kriegsdienst, von der Wiederherstellung der Kirchen buchstäblich und sinnlich gedeutet; aber auch als er von „der materiellen" Kirche überging zur Wiederherstellung der „geistigen",

auch da hat er die Mittel z. B. der evangelischen Armuth äusserlich und buchstäblich genommen, als ob es nicht ein paulinisches Haben gäbe, „als hätte man nicht“.

Vielleicht hat aber eben diess beides zusammen, diese religiöse Liebe, Begeisterung und Entäusserung in dieser buchstäblichen sinnlichen Gestalt, was die Eigenthümlichkeit des F. bildet, dem Mittelalter, aus dessen Geiste es herausgeboren wurde, das Ideal hingestellt, das ihm zusagte, und die ungeheuren Wirkungen mit begründet.

Ein umfassender, vielseitiger, tiefgebildeter Geist war F. allerdings nicht; aber nicht diese, das sehen wir an ihm, sind gerade die tief einschneidendsten, die reformirenden, die eine Welt bewegenden, sondern je die energischesten sind es, die von Einem Lebensgedanken, allerdings oft nur von Einem, aber von diesem ganz beherrscht und beseelt sind. So war es mit Franziskus. Ein „schlichter, einfältiger Mensch“, ein „wunderlicher Heiliger“, der aber in seinem Herzen eine Welt voll Liebe und Hingebung trug, war er „reich, wie Bonaventura sagt, durch Armuth, erhaben durch Demuth, durch Ertödtung lebendig, durch Einfalt weise, im Leben und im Tode verherrlicht“. Und aus diesem Herzen quollen von selbst die organisirenden „Gedanken und Stiftungen“, die auch wieder eine Welt umfassten: das männliche und das weibliche Geschlecht, die Mönchswelt und die Laienwelt mit den Hohen und den Niederen.

„Die ewige Vorsicht, die das Weltall leitet
Mit jener Weisheit, die in Tiefen ruht,
Zu welchen kein erschaff'nes Auge gleitet,
Damit sich dem Geliebten (Christo) ihre Gluth,
Die Gluth der Braut (Kirche), die er mit lautem Schreie
Sich anvermählt hat durch sein heil'ges Blut,
Sich'rer in sich und ihm getreuer weihe,
Hat ihr zu Gunst zwei Fürsten ihr bestellt,
Und hier und dorten führen sie die Zweie.
Der Eine war von Seraphsgluth umwallt,
Der And're zeigt im Glanz der Cherubinen
Die Weisheit dort im ird'schen Aufenthalt.

In diesen Versen spricht der Sänger der göttlichen Ko-

mödie, Dante, den hohen Beruf des F. (und Dominikus) aus: die Kirche ihrem Bräutigam und Herrn sicherer und ebenbürtiger — in Demuth, Armuth, Selbstentsagung — wieder anzuvermählen, gegenüber ihrer verweltlichten Grösse.

In seiner Regel und Stiftung hat F. diess Bild eines Lebens »von evangelischer Vollkommenheit« in apostolischer Armuth, Einfalt und Selbstentäusserung der Welt aufgesteckt. F. unternahm es, um in seinen eigenen und Dantes Worten zu reden, »der göttlichen seit Christi Tod verwittweten Armuth einen neuen Gemahl zuzuführen«. Er wollte »die Thorheit des Kreuzes« im buchstäblichen Sinne als Standarte erheben; das war ganz im Geistė einer Zeit, welche Gottes- und Weltbewusstsein noch nicht in einer höheren Einheit zu verknüpfen verstand, und dem wilden Ritterleben, und der Verweltlichung der Geistlichkeit, und dem verwahrlosten Zustande des Volkes nur »die Armuth Christi« entgegenzuhalten wusste, als den wahren Rettungsschild. Das war auch schon, und war von Solchen vielfach geschehen, welche sich geradezu von der Kirche, als einer gefallenen, desshalb abgewandt: so tief und allgemein lag in dem religiös-sittlichen Bewusstsein und Bedürfniss der Zeit diese Idee und Richtung; so sehr war davon die ganze geistige Atmosphäre erfüllt. Nun aber wurde dieses Lebensbild von ihm mit einer Energie, wie noch nie zuvor im Mittelalter, in Wort und That und Leben gepredigt. »Die Gnade Gottes unsers Erlösers, mit diesen Worten eröffnet Bonaventura seinen Prolog, ist in diesen letzten Zeiten in seinem Knecht F. allen wahrhaft Demüthigen und Liebhabern der h. Armuth erschienen«. »Eine neue Regel hat Gott der Kirche gegeben, ruft Jakob von Vitry aus, doch nicht sowohl eine neue, sondern nur die alte Lebensform hat er erneuert, da die Zeit des Sohnes des Verderbens drohte, um neue Streiter gegen die gefahrvollen Zeiten des Antichrists in's Feld zu stellen«. Dieses Lebensbild wurde endlich in einer festen Stiftung ausgeprägt und verkörpert, und ganz innerhalb der Kirche, in deren breites Bett diese erfrischenden und belebenden Wasser einmünden sollten. Wie hätte diess alles ohne die tiefste Wirkung bleiben kön-

nen! Wie hätte diese Stiftung nicht weithin die Herzen für sich gewinnen, die schwärmerischesten Geister entzünden sollen! Wie hätte ihr Schoos unfruchtbar bleiben können! War doch »ihr Tisch überall gedeckt, konnte sie doch um ihre Erhaltung unbesorgt eine unzählige Menge aufnehmen«!

Und nun erst die Wirksamkeit dieser Stiftung, die sich an ihrem beschaulichen Leben nicht begnügte mit der unmittelbaren Darstellung ihrer selbst; nicht, wie die andern Orden, der Welt entsagend hinter Klostermauern sich zurückzog, sondern mitten im Volke sich heimisch machte, an das sie sich, als rechter Bettelorden, zwar »über die Sorgen des Weltlebens hinausgestellt«, doch eben des täglichen Brodes halber verwiesen sah; dessen sie sich hinwiederum mit aufopfernder Liebe geistlich annahm, ihm »das Brod des Lebens« spendend — in Predigt, Lehre, Seelsorge! So verwuchs sie mit dem Volke, und das Volk mit ihr, und je ein Theil that dem andern Handreichung: auf die Gassen und Strassen herab, in die gemeinsten Hütten stieg in ihr das Wort und Amt der Kirche, und wie zu Niemand Anderem, hatte das Volk ein Herz zu dem populären Bettelmönch, der aus den unteren Ständen sich hauptsächlich ergänzte, und in Lebensweise, traulichem Verkehr und brüderlicher Seelsorge ihm so nahe stand, viel näher, als die in ihren Einkünften sichere Weltgeistlichkeit, und doch wieder ferner, als »der einheimische stationirte Pfarrer«. Gewiss eine kirchliche Volksmacht, wie keine andere, wurde diese Stiftung parallel mit derjenigen des Dominikus (»Bettelorden, Bettelmönche«).

Aber damit sich nicht begnügend, in der Energie ihrer jugendlichen Begeisterung, stieg sie vom Volke hinauf in die Schlösser, an die Höfe und endlich — denn F. selbst hatte es ursprünglich gar nicht darauf abgesehen, doch auch das ward hinzugethan — auf die theologischen Lehrstühle. Die berühmtesten Kirchenlehrer des 13. und 14. Jahrhunderts waren Bettelmönche. Und mit allen diesen Mitteln und Kräften, und mit dieser ungeheuren Wirksamkeit auf die Massen des Volkes, wie auf die oberen Schichten des sozialen Lebens, standen sie ganz im Dienste Roms,

dem sie das Gelübde eines unbedingten Gehorsams und Interesse verband, und das hinwiederum ihre Bedeutung durch Freibriefe aller Art und durch Erweiterung ihrer Rechte, ganz entgegen der Regel und dem Geiste des F., zu erheben (!) suchte.

Wie hätten aber diese Bettelmönche, diese neuen Mächte, die man einerseits »als eine Verjüngung der Kirche, als eine neue Grundlage des Lateran, als eine Versöhnung des erzürnten Christus über den Verfall seiner Kirche« begrüsste, anderseits ohne mächtige Opposition bleiben können! Es konnte nicht anders sein nach dem Charakter der menschlichen Natur, nach dem Lauf der menschlichen Dinge, nach jenem Gesetze des Gleichgewichts. Berechtigt und unberechtigt trat diese Opposition auf: von Seiten der Kritik und des praktischen, des rationalen Christenthums, welche diese Idee der Armuth und Eigenlosigkeit und Bettelei als unevangelisch angriff; von Seiten der alten Orden, der Weltgeistlichkeit, der Pfarrer, Bischöfe, welche, eifersüchtig auf die Privilegien und Eingriffe der neuen Stiftungen, alle bisherige Autorität und die bestehende Ordnung und Verfassung der Kirche durch den überall und unberufen sich geltend machenden Einfluss derselben gefährdet sahen; von Seiten der Wissenschaft und weltlicher Lehrkörper (Pariser Universität), welche für ihren unabhängigen Geist und die Vorrechte ihrer grossartigen Institute gegen diese neuen Eindringlinge, die, wie Rutebeuf, der gekrönte Hofdichter Ludwigs IX., sagt, »die Universität unter ihre Kutte bringen und für die empfangene Gastfreundschaft den Herrn aus seinem eigenen Hause jagen wollten«, mit allen Waffen kämpften; von Seiten der Religion, der Sittlichkeit und Wahrheit selbst, welche den neuen Orden bald genug den Abfall von ihrer eigenen Idee und Regel vorhielten, und sie der Heuchelei und Scheinheiligkeit bezüchtigten. Denn dieselben Ursachen, welche in den andern Orden mit ihrem Ansehen das Verderben herbeigeführt hatten, blieben auch hier nicht aus, und dem Guten schloss sich bald das Schlechte an. Der Widerspruch lag schon in der Stiftung des F. selbst: hier die Idee der Eigenlosigkeit, wie sie

höchstens nur in einzelnen Begeisterten und nur in begeisterten Zeiten der Gründung und Schöpfung möglich ist; dort die Welt mit ihrer Realität, und die bleibende Existenz in einer solchen Welt mit dem für dieses Leben nothwendigen Besitze! Man griff zu allen Künsten, um beide zu vereinen (und so den Schein zu retten): den Buchstaben der Regel und die mächtige Existenz in der Welt. Darüber theilte sich der Orden selbst, in eine strengere Partei, eine, die am ursprünglichen Geiste festhielt, und eine andere, die mit der Welt vermittelte. Und als die Hierarchie, welche die Idee der evangelischen Armuth in F. anfänglich sanktionirt hatte, ihrem Standpunkt und Interesse gemäss, die mildere Auslegung der strengeren gegenüber autorisirte, da ward jene ächte Franziskus-Partei zur extremen, welche sich gegen die verweltlichte Kirche nun selbst wandte; und nur mit Gewalt konnte letztlich der Brand von aussen gelöscht werden.

Von der Höhe der ersten Zeit der Stiftung und der folgenden, da alle Kräfte sich noch regten und die Bettelorden an der Spitze ihrer Zeit »marschirten«, kann man sich nicht erwehren, auf eine viel spätere hinabzublicken, da sie zu einer Art Karrikatur herabsanken und zusammenschrumpften. »Als die Hierarchie im 15. Jahrhundert bemerkte, dass sie von der emanzipirten Wissenschaft überflügelt werde, übernahmen die Bettelmönche den Kampf gegen dieselbe, und wurden die Vertheidiger aller römischen Missbräuche gegen den freisinnigen Geist der grossen Konzilien, und boten Alles auf, um das Volk in der Unmündigkeit des Aberglaubens zu erhalten. Ihre geistige Elendigkeit und ihr Stumpfsinn, ihre Habsucht und ihr Ketzergeschrei wurde dafür von den Geistern der neuen Zeit, mit denen sich ihre alten Gegner vereinten, der öffentlichen Verachtung preisgegeben«. Als ihnen so die Zügel entfielen, wurden diese nach der Reformation von neuen Stiftungen (Jesuiten und Kapuzinern, jene für die höheren, diese für die niederen Sphären) aufgenommen.

Die Weihe der Kunst über Franziskus.

Frühe schon ist F. und sein Leben von der Kunst begrüsst worden: die beiden grossen Gewalten, Malerei und Poesie wetteiferten, ihn zu verherrlichen und die durch ihn der Kirche wieder gegebene »Knechtsgestalt« zu preisen. An der Spitze der Maler steht Giotto, der wahrhafte Wiederhersteller der Kunst, zugleich einer der ersten unter den Verherrlichern des F.; er malte in Assisi alle Ereignisse aus dem Leben des Seligen, und in grossen symbolischen Fresken die mönchischen Tugenden desselben: die Armuth, Demuth, Keuschheit, Klugheit, den Gehorsam. Er war der rechte »Franziskaner-Maler«. In seine Fussstapfen sind viele Künstler nach ihm, besonders in Italien, getreten und haben sich an ihrem wundersamen Landsmanne versucht.

Während die bildende Kunst ihren Tribut niederlegte, feierte auch die Poesie nicht. Wir nennen Thomas von Celano; dann den glühenden Jacopone da Todi; später in Spanien, in spanischer Gluth und franziskanischer Uebertreibung dichtend, Lope de Vega, in seinen späteren Lebenstagen selbst auch Tertiarier; vor Allen Dante. In seinem Paradiese (11. Gesang) hat er den F. also besungen:

»...Schon als der Glanz (Franziskus = aufgehende Sonne)
nicht fern dem Aufgang stand,
Begann er solche Kraft zu offenbaren,
Dass sich dadurch erquickt die Erde fand.
Denn mit dem Vater stritt er jung an Jahren,
Für eine Frau (= Armuth), vor der der Freuden Thor
Die Menschen fest, wie vor dem Tod, verwahren,
Bis vor dem geistlichen Gericht und vor
Dem Vater sie zur Gattin er sich wählte,
Und täglich lieber hielt, was er beschwor.
Sie, dess' (= des Heiland's, der selbst arm war) beraubt, der
sich ihr erst vermählte,
Blieb ganz verschmäht mehr als elfhundert Jahr,
Da, bis zu diesem, ihr der Freier fehlte;...
Obgleich sie standhaft, kühn und unbezwungen,
Als selbst Maria unten blieb, sich dort,
An Christi Kreuz, zu ihm empor geschwungen (s. o. S. 543).

Allein nicht mehr in Räthseln red' ich fort;
Franziskus und die Armuth sieh' in ihnen,
Die dir geschildert hat mein breites Wort.
Der Gatten Eintracht, ihre frohen Mienen
Und Lieb' und Wunder, und der süsse Blick
Erweckten heil'gen Sinn, wo sie erschienen.
Und solchem Frieden eilte, solchem Glück
Barfuss erst Bernhard nach, der Ehrenwerthe,
Und glaubte doch, er bleibe träg zurück.
O, neuer Reichthum! Gut von echtem Werthe!
Egid, Sylvester folgten bald dem Mann
Barfuss, weil hoher Reiz die Frau verklärte.
Der Vater und der Meister ging sodann
Nach Rom mit seiner Frau und mit den Seinen,
Die schon des niedern Strickes Band umspann.
Nicht feig sich beugend sah man ihn erscheinen,
Als Peter Bernadone's niedrer Sohn,
Mocht' er auch ärmlich und verächtlich scheinen,
Nein, kund that er vor Innozenzen's Thron
Den strengsten Plan mit königlicher Würde,
Und der besiegelte die Stiftung schon.
Dann, als die Schaar der Armen in der Hürde
Des Hirten wuchs, dess' Wunderleben hier,
Im Himmelsglanz man besser singen würde,
Verlieh der frommen, heiligen Begier,
Auf Gottes Eingebung, zum Eigenthume
Honorius der zweiten Krone Zier.
Dann predigend, aus Durst nach Märtyrthume,
Kühn in des stolzen Sultan's Gegenwart,
Von Christi und von seiner Folger Ruhme,
Fand zur Bekehrung er das Volk zu hart,
Drob, da ihm hier sein edles Werk nicht glückte
Von ihm bebaut Italien's Garten ward.
Und auf Averna's Felsenhöhen drückte
Das letzte Siegel noch ihm Christus ein,
Das dann zwei Jahre seine Glieder schmückte.
Als der, der ihn berufen, aus der Pein
Zur Wonn' ihn rief, den Lohn hier zu erwerben,
Dass er sein Knecht war, niedrig, arm und klein,
Empfahl er noch, als seinen rechten Erben,
Den Brüdern seine Frau, ihm lieb und werth,

Zu treuer Lieb', im Leben und im Sterben.
Eh' ihrem Schooss die Seele, schon verklärt,
Entfloh, heimkehrend zu des Vaters Reiche,
Ward nur die Erd' als Sarg von ihm begehrt".

So vereinigten sich Kunst und Poesie, F. und sein Grab und Gedächtniss zu schmücken.

Elisabeth, Landgräfin von Thüringen.

»Wir müssen uns wohl so Etwas (Trübsale, Misshandlungen) gerne gefallen lassen. Es geht uns hierin, wie mit dem Schilfe, das im Wasser wächst. Schwillt das Wasser über, so beugt sich das Schilf und taucht unter, und das Wasser fliesst drüber hin, ohne es zu verletzen. Läuft das Wasser ab, so richtet sich das Schilf wieder auf und wächst in seiner Kraft frisch und fröhlich. So müssen auch wir zuweilen gebeugt und gedemüthigt werden, damit wir uns nachher, wenn die Trübsal vorüber ist, frisch und fröhlich wieder aufrichten«.

Elisabeth zu ihrer Dienerin Irmengarde.
(Aussagen der vier Dienerinnen.)
Mencke S. 2029.

Das christliche Leben, in der Gestalt, die es durch Franziskus von Assisi vornehmlich erhalten hat, hat ausser den beiden eigentlichen Orden, in denen es seinen »Fokus« hatte, in den weitesten Kreisen, in den Tertiariern und über diese hinaus, im allgemeinen Leben der abendländischen Christenheit Wurzel gefasst. Ohne grosse religiöse Empfänglichkeit jener Zeit liesse sich diess gewaltige Umsichgreifen nicht erklären; zwar eine menschlich-schöne, harmonische Humanität suchen wir vergebens; aber einmal bewegen sich starke Triebe und Kräfte immer in einseitigen Uebertreibungen; und dann war diese »spezifische« Gestalt des christlichen Lebens nur das andere Extrem und zugleich Korrektiv einer sinnlichen, trotzig-wilden, in aller ungebrochenen Natürlichkeit daherstürmenden Zeit.

Ueber alle Stände, Geschlechter, Nationen ist diese »Er-

weckung« gekommen; über Bettler, Handwerker, Kaufleute, Ritter, auch fürstliche Personen. Wir nennen unter diesen Grossen den neunten Ludwig von Frankreich; in Deutschland die Landgräfin Elisabeth von Thüringen.

Die »erstgeborne Tochter des Franziskus in Deutschland« gibt E. uns ein vollendetes Bild einer »Heiligen« dieser Zeit: Maria und Martha zugleich, um diess alte Bild zu brauchen, die mit dem beschaulichen und aszetischen Sinne die werkthätigste Liebe verbunden, und beide bis zur völligen Aufopferung und Ertödtung der eigenen Persönlichkeit geübt hat.

Seit 1191 regierte über Thüringen und Hessen Landgraf Hermann, Ludwigs des Frommen Bruder, Ludwigs des Eisernen Sohn. Er war ein mächtiger und staatskluger Herr, der, wie bekannt ist, seine Hände in den damaligen Händeln des deutschen Reiches hatte, und — wie denn das Wechseln der Partei damals häufig vorkam — bald mit Otto, bald mit Philipp es hielt, mit welch' letzterem er durch seine Mutter Judith, Kaiser Friedrich des ersten Schwester, blutsverwandt war. Er wird uns aber auch geschildert als ein kirchlich-frommer Herr, »der sich nie zu Bette legte, ohne seinen biblischen Abschnitt gelesen oder angehört zu haben«; als ein Freund und Beförderer der Wissenschaften, zu denen er die Liebe von der Universität zu Paris, die er in seiner Jugend besucht, mitbrachte, und insbesonders der edelen Dicht- und Sang-Kunst. Er liess, sagt ein späterer Chronist von ihm, »die deutschen Heldengedichte sorgfältig sammeln«. Die W a r t b u r g bei Eisenach, seine »Residenz« und Mittelpunkt für die Regierung der Lehens- und Allodialbesitzungen seines Hauses, wohin die Sage oder Geschichte jenen »Singerkrieg« — in's J. 1206 — versetzt, schuf er zur »liederfrohen« Burg, die bald auch (und viel später noch einmal) in a n d e r e r Weise verherrlicht werden sollte. Darum preisen ihn die Dichter jener Zeit. »Ist der König zu kurz oder zu lang (nicht so beschaffen), dass er dem Reiche und all' der Welt nicht schaffet Freuden viel, der Thüringer Herr nimmt es ihm sonder Dank und setzet, wen er will. Das sahet ihr wohl an Kaiser Otten da von

Braunschweig«, sagt, freilich etwas übertrieben, von ihm im »Singerkrieg« der »Schreiber«, Heinrich von Rispach, Kanzler (Schreiber) des Landgrafen. Und Walther von der Vogelweide sagt von ihm: »Die andern Fürsten alle sind viel milde, jedoch so grossmüthig nicht; er war es und ist es noch.... Sein Lob grünet, wie der Klee. Die Thüringer Blume scheinet durch den Schnee; Sommer und Winter blühet sein Lob, wie in den ersten Jahren«. Dergestalt um die Wette feierten die Dichter des Fürsten Ruhm, politische Macht und Freigebigkeit.

Hermann war zweimal verheirathet; das zweite Mal mit Sophie, der Tochter der berühmten Otto von Wittelsbach, mit der er sechs Kinder erzeugte: Ludwig (IV.), Hermann, Heinrich Raspo, Konrad, Irmengard, Agnes.

Für seinen Erstgebornen, den 11jährigen Ludwig (geboren den 28. Okt. des Jahrs 1200), bewarb sich der Landgraf (wie solche frühe Verbindungen in jenen Zeiten nicht ungewöhnlich waren) im J. 1211 um Elsbeth, die 4jährige Tochter des Königs von Ungarn. Andreas II., Belas III. zweiter Sohn, Bruder Emrichs, mit dem er in vielen Zerwürfnissen gelebt, Vormund und Nachfolger von dessen minderjährigem Sohne Ladislaus dem Kinde, war seit 1205 König von Ungarn. Seine Gemahlin Gertrud war die Tochter Berthold's III., Herzogs von Meranien, Grafen von Andechs, Markgrafen von Kärnthen und Istrien, und regierenden Herrn von Tyrol; die Schwester der h. Hedwig von Polen und der durch ihre Schönheit, sowie durch ihre Schicksale uns bereits bekannten Agnes, Gemahlin des Philipp August, Königs von Frankreich. Im Jahr 1207 war diesem Königspaar, nach den deutschen Schriftstellern zu Pressburg, nach Mailath zu Seros Patack, im Komitat Zemplin, Elisabeth geboren worden.

Es war eine ansehnliche Gesandtschaft, die der Landgraf zur Werbung in's »Ungerland« sandte: an ihrer Spitze den Grafen Reinhard von Mühlberg, den Edlen Walther von Varila, seinen Mundschenk, und Bertha, die Witwe Egilofs von Beindileben. Die Bewerbung ging glücklich vor sich; die kleine Prinzessin wurde, in ein gold- und silbergestick-

tes seidenes Gewand eingehüllt und in eine silberne Wiege gelegt, den Brautwerbern übergeben und mit reicher Aussteuer und Geschenken nach Thüringen entlassen. Nie habe man zuvor so Schönes und Kostbares im Lande gesehen, sagt Dietrich von Thüringen. Er nennt unter den Geschenken »goldene und silberne Gefässe, kostbare Diademe, Ringe und Halsbänder, eine grosse Anzahl Kleider, eine silberne Badewanne, seidene Bettvorhänge« und Anderes mehr. Dazu fügte die Königin tausend Mark Silber, und versprach noch mehr, wenn sie am Leben bleiben sollte. Die Rückreise ging ohne Hinderniss vor sich. Auf der Wartburg angekommen, verlobte man feierlich die 4jährige Prinzessin mit dem 11jährigen Ludwig, und legte zum Zeichen dess' beide neben einander in dasselbe Bett.

Von da an ist Elisabeth stets um den geblieben, zu dessen Gemahlin sie erzogen werden sollte, und den sie jetzt „Bruder" nannte.

Schon von ihrer ersten Jugend an, schon als Kind, offenbarte E. in Allem, was sie sprach und that, ja selbst in ihren kindlichen Spielen die frommen Gefühle, Regungen und Impulse, deren Entwickelung sie nachher zur „Heiligen" machte; so früh schon ward diess Herz vom Kirchlichen, Himmlischen, Göttlichen hingenommen. Woher ihr diess kam, das zu sagen, ist schwer; denn ihre Erziehung hat gewiss wenig dazu gethan: die liederfrohe und sangesreiche Wartburg, und der jungen Prinzessin Umgebungen waren nicht die Atmosphäre, darin eine s o l c h e Richtung erwachen konnte oder gross gezogen wurde. Vielmehr muss dieser Geist in ihr ein ursprünglicher gewesen sein, ein ihr angeborner, ihre himmlische „Mitgift" für ihr irdisches Leben, das so jung und prüfungsreich enden sollte. Wer mag die verschiedenen Keime, die in eines Menschen Seele von ihrem Schöpfer gelegt werden, mit ihrer Keimkraft ermessen, die auch bei ungünstigsten äusseren Verhältnissen und eben trotz dieser sich in ursprünglicher Angemessenheit und Treue entwickelt.

Eine Gespielin von ihr, die, selbst erst 5 Jahre alt, der 4jährigen beigegeben wurde und stets um sie war, und

später mit ihr Profess that und das graue Gewand anlegte, Guda (Jutta, Judith), hat nach dem Tode der Seligen ihre Erinnerungen aus ihrer mitsammen verlebten Kinderzeit zu Protokoll gegeben. Die Züge, die sie uns von dem Kinde Elisabeth mittheilt, zeigen uns ein gegen die Armen und Elenden in tiefem Mitgefühl stets geneigtes Herz, eine aszetische Strenge, die sich um Gottes willen und zur Uebung des Geistes und Kasteiung der sinnlichen Natur das Liebste abbricht, vor allem ein der Welt abgewandtes, nach innen und nach oben, dem Himmlischen, wie es sich in der Kirche jener Zeit vermittelte, zugekehrtes Wesen, kurz — alle jene Stücke, wie sie vorzugsweise der mittelalterlichen Frömmigkeit und den „Heiligen" jener Zeit sich eignen. Wir wollen einfach Guda erzählen lassen. „Schon in ihrem fünften Jahre, berichtet diese, warf sich E. oft vor den Altar, den Psalter, als ob sie darin läse, vor ihr aufgeschlagen, und doch kannte sie damals noch keinen Buchstaben, und betete in Andacht unter heftigen Kniebeugungen, die Händchen vor demselben gefaltet, auch wol den Boden küssend. In ihren Spielen, z. B. wenn man auf einem Beine hüpfen musste, trieb sie ihre Gespielinnen gegen die Schlosskapelle, und wenn sie spielend nicht eintreten konnte, so küsste sie wenigstens die Thürschwellen und die Wände. Beim Ringspiel oder jedem andern Wettspiel setzte sie die Hoffnung zu siegen und zu gewinnen auf Gott, und verhiess dafür einige Kniebeugungen nebst dem Ave Maria. Konnte sie diese Gelübde nicht gerade erfüllen, so sagte sie zu einem Mädchen: wir wollen uns messen, welche von uns die grösste ist, und so sich auf den Boden hinstreckend mit den Andern mass sie sich, nur um dabei eine Gelegenheit zu finden, die Kniebeugungen vollziehen zu können; wie sie diess später, als sie erwachsen war, Mehreren erzählt hat. Als sie grösser geworden war, wünschte sie den Evangelisten Johannes als den Hüter ihrer Jungfräulichkeit zu ihrem Schutzpatron und ihrem Apostel. Es geschah diess nach der Sitte der vornehmen Frauen so. Man schrieb die Namen aller Apostel entweder auf zwölf Wachslichter oder auf ebenso viele Zeddel, je einen auf jeden, legte sie durch

einander auf den Altar, wo sich dann jede Wählende einen aufs Gerathewohl herausnahm. So machte es auch Elisabeth, und nachdem sie gebetet, nahm sie ein Wachslicht, und ihrem stillen Wunsch entsprechend fiel ihr dreimal (so oft hatte sie es versucht, um sicher zu gehen) nach einander dasjenige in die Hand, worauf Johannes stand. So war und blieb er ihr Schutzpatron; und was man in seinem Namen oder zu seiner Ehre von ihr erbat, es mochte eine Beleidigung zu verzeihen oder was immer zu thun oder zu unterlassen sein, nie schlug sie das ab. Sie hatte sich auch täglich eine bestimmte Anzahl Gebete auferlegt. Wenn sie nun zu Bette gehen musste, ohne diese Zahl Gebete erfüllt zu haben, so holte sie es im Bette nach«.

So hatte sie in ihrer frühen Jugend schon »Gott demüthig vor Augen, rief ihn in allen ihren Handlungen an, nannte seinen Namen mit süssem Gefühle und richtete auf ihn all' ihr Thun«.

Ueber ihre freiwilligen Entbehrungen und ihren barmherzigen Sinn theilt Jutta folgende Züge mit. »An jedem Tage entzog sie sich Etwas, um dergestalt ihren Willen um Gottes willen zu brechen. Wenn sie in irgend einem Spiele im besten Zuge war und gewann, so hielt sie plötzlich inne mit den Worten: Jetzt, wo mir das Glück günstig ist, will ich abstehen um Gottes willen. So beim Tanze, wo mehrere Umgänge statt hatten, sagte sie zu ihren Gespielinnen nach dem ersten: einen umgegangen der Welt zu Ehren ist mir genug, die andern um Gottes willen gelassen ist das Best'. Auch war sie gewohnt, viele kleine Gelübde um Gottes willen zu thun, z. B. nie vor der Messe an Festtagen Aermel zu tragen, an Sonntagen nie vor Mittag Handschuhe anzulegen. Von diesem und vielem andern, was leiblichen Putz und Pracht der Welt betraf und was alles zu erzählen zu lange wäre, gelobte sie zur Ehre Gottes, sich zu enthalten. Wenn sie im Ringspiele gewann, aber auch von jedem andern Gewinn gab sie den armen Mädchen, mit denen sie spielte, den zehnten Theil, theilte auch sonst unter sie verschiedene Geschenke aus, und verpflichtete sie dabei, eine gewisse Anzahl Paternoster und Ave Maria's herzusagen«.

So weit Jutta. Einen andern Zug aus dieser Zeit hat noch Dietrich. Als sie und Agnes, die schöne Schwester ihres Verlobten, und ihre Schwiegermutter — damals bereits Wittwe — (an einem hohen Festtage scheint es) in die Kirche gingen, jedes von den Mädchen festlich geschmückt, und ein Krönlein mit Gold und Edelstein nach der Sitte auf dem Haupte, legte E., wie sie an ihrem Platze war, bald ihr Krönlein ab dem Haupte und neben sich hin, und setzte es nicht wieder auf, bis der Gottesdienst vorüber war. Darüber war die Schwiegermutter höchlich verwundert und machte ihr ihre Bemerkungen; sie aber erwiederte: »diess müsse mir niemals geschehen, dass ich in der Gegenwart Gottes und meines Königes Jesu Christi, den ich vor mir sehe mit Dornen gekrönt, ich schnöde und irdische Kreatur, hochmüthiglich gekrönt erscheine«.

Mag nun allerdings die Phantasie der Jutta, der Jugendgespielin, die über ein Alter berichtete, in welchem »Dichtung und Wahrheit« leicht in einander übergehen, und von einem spätern Standpunkte aus, da es sich bereits um die Heiligsprechung der gefeierten ehemaligen Herrin handelte, Manches in ihren Anekdoten dazu gethan oder vielmehr Manches im Lichte der späteren Heiligen gesehen und dargestellt haben, was an sich ganz unbefangen war; mag auch von dem, was geschichtlich bleibt und bleiben muss, wenn anders E. eine »Heilige« geworden ist, diess und das, was erzählt wird, vom Kindlichen ans Kindische streifen, — wer mag indessen für dieses Kindesalter eine scharfe Grenzlinie zwischen beiden ziehen? — unverkennbar sind doch selbst bei allem äusserlichen Anstrich die Lineamente einer kindlich-naiven Frömmigkeit und eines ernst sittlichen Strebens nach der Gerechtigkeit des Reiches Gottes — allerdings in seiner spezifisch-mittelalterlichen Kirchengestalt.

Im Jahr 1216 starb Landgraf Hermann, der Kunstsinnige. Es scheint, dass nach seinem Tode die Stellung der jungen, kaum 9jährigen Elisabeth eine schwierigere wurde und in dem Masse, je beharrlicher sie in der von ihr betretenen religiösen Bahn ging, in der sie Hermann wol mit

väterlicher Toleranz hatte gehen lassen. Ludwig, der Verlobte Elisabeths, folgte in der Regierung, aber erst 16 Jahre alt, stand er doch noch in einer gewissen Abhängigkeit von seiner Mutter, der Landgräfin. Sophie, und auch Agnes, Ludwig's Schwester, konnten sich mit der Richtung, die E. immer entschiedener an den Tag legte, je länger desto weniger befreunden. Sie fanden sogar nichts »fürstliches« an ihr, und was sie an dem Kinde nicht bemerkt oder doch geduldet haben mochten, wurde ihnen an der aufblühenden Jungfrau ein Aergerniss. Viele Hofleute stimmten in diesen Ton ein und spotteten nach Weltmenschen-Art des arglosen Mädchens und schürten das Feuer. So »wuchs sie auf wie eine Lilie unter Dornen; zwar von allen Seiten verletzt und gestochen, aber den süssen Duft ihrer Demuth und Geduld um sich her verbreitend«. Am liebsten ging sie mit dem Gesinde um, eben weil »die grosse Welt« und sie mit ihr so wenig gemein mit einander hatten, vielleicht auch, weil sie da gleichgesinnte Seelen fand, und gewiss nicht am letzten zur Uebung der Demuth. Doch eben diess reizte noch mehr: sie gehöre eigentlich, warf ihr die eigene Schwiegermutter vor, nicht unter die Zahl von herrschenden Fürstinnen, sondern von dienenden Mägden. Man spann Intriguen gegen sie: man solle sie wieder nach Ungarn zurücksenden; sie hätte ja doch weniger, als sie hätte sollen, zur Aussteuer bekommen; vielleicht weil die von der Mutter versprochenen Gelder nach deren Tode ausgeblieben waren. Eine Partei am Hofe meinte geradezu, Ludwig könnte „eine fettere Hochzeitgabe und mehr Zuwachs an Macht und Stärke durch die Tochter eines benachbarten Fürsten“ erlangen, — ein politisch-kluger Rath ohne Zweifel, aber kein ehrenhafter. Sophie selbst, die alte Landgräfin, hätte sie am liebsten in einem Kloster gesehen, wo sie doch hingehöre, und die weltkluge Frau hatte darin nicht so ganz Unrecht.

So dunkle Schatten fielen schon in diess frühe Leben. Ferne von ihrem Heimatlande und von ihrem Vater — ihre Mutter war zwei Jahre nach ihrem Abgange aus Ungarn auf eine tragische Weise ums Leben gekommen, — unter Um-

gebungen, die sie nicht verstanden, ja ihr Wesen ins Lächerliche zogen und verhöhnten, dazu so jung an Jahren, kaum erst der Kindheit entwachsen und in das reifere Alter getreten, — sie hätte unglücklich genannt werden können, wenn solche Seelen unglücklich werden könnten, wenn ihnen nicht das Wort gälte: »Hast du Gott, so hat's nicht Noth«! Diess still-innerliche Leben in Gott, das in ihr ohne alle i n n e r e n Stürme, ohne alle gewaltsamen Krisen, die wir so oft bei andern »Kindern Gottes« wahrnehmen, in s t e t e m gesegneten Wachsthum von Klein an, wie behütet von dem Auge des Wächters Israels, einer Blume gleich sich entfaltete, konnte ihr auch durch alle diese ä u s s e r e n Anfechtungen nicht getrübt werden. Und auch auf der Wartburg hatte sie noch treue Seelen: Ludwig selbst, ihren Verlobten, der ihr »gegen alles Erwarten« treu blieb, und „in der Stille verborgener Liebe süss an ihr Herz sprach, und ihr gute, tröstende Worte gab". Nie auch, sagt Dietrich von ihm, sei er von Ausflügen nach Haus heimgekommen, ohne Geschenke für sie, — „stille Boten seiner Liebe". Aber auch Andere noch standen zu ihr mit ritterlichem Sinne und Ritterwort; unter ihnen Walther von Varila, der sie einst aus Ungarn geholt hatte. Fast scheint es, als hätte d i e s e Partei jener erstern in deren Einwirkungen auf das Gemüth des jungen Landgrafen die Wage gehalten, wenn es anders dessen bedurfte. Eines Tages nahm Varila Gelegenheit, mit Ludwig über Elisabeth zu reden, was er ihrethalben zu thun gedenke. Dass er es auf geheimen Wink der E. gethan, findet sich nicht in den alten Berichten; doch wäre es möglich. Wie dem sei, Ludwig antwortete dem Frager, mit der Hand auf den vor ihm liegenden Berg deutend: „Wenn dieser Berg vom Fuss bis zur Spitze eitel Gold wäre und ich ihn haben sollte, so ich meine E. verstiesse, so würde ich nimmer solches thun. Mögen Andere in den Wind reden und denken, ich liebe sie und ziehe ihrer Verehlichung nichts vor". Ob er ihr diess hinterbringen dürfe, fragte Varila. Mit Freuden, erwiederte L. Dabei griff er in seine Tasche und zog einen kleinen in Erz gefassten Spiegel hervor, auf der einen Seite mit einfachem

Glas, auf der andern mit dem Bilde des Gekreuzigten. »Gieb ihr diess als Zeichen«. Vielleicht mochte er fühlen, dass er entschiedener für seine Verlobte auftreten müsse; er wurde auch älter, selbständiger, reifer; ihren innern Werth hat er nie verkannt. Er erklärte nun offen seinen Entschluss, sie zu ehlichen. Von da an lesen wir nichts mehr von dem Spotte, deren Gegenstand sie früher gewesen, und den Intriguen. Das Wort des »Herren« hatte die Atmosphäre des Hofes gereiniget, und »so vermochte die Schlauheit der Welt nicht das, was Gottes Vorsehung vereiniget hatte, zu trennen«.

Im Jahr 1221 wurde die Hochzeit auf der Wartburg gefeiert, L. damals 21, E. 14 Jahre alt. Jener wird geschildert als ein schöner, stattlicher Herr von mittlerer Grösse, feinen und milden Antlitzes, leutselig im Umgang, gegen die Frauen von ritterlicher Kourtoisie, fest und wahrhaftig in seinem Worte, unerschrocken und tapfer, keusch an Leib und Seele, aller Ehrbarkeit und Zucht, vor Allem der Gerechtigkeit Freund und unerbittlicher Vollstrecker; kirchlich religiös und gottesfürchtig. Unter seiner Regierung wird das Thüringerland als ein glückliches gepriesen, und nichts habe man von Fehden und Raubzügen da gehört. Insonderheit von seiner Unerschrockenheit und Männlichkeit wie von seiner Keuschheit und Treue gegen sein Gemahl werden Züge erzählt, welche das Sagenhafte — wie sie denn bald so, bald anders modifizirt erscheinen — zwar nicht verbergen können, aber doch für den Ruf, in dem der Fürst und gewiss nicht o h n e G r u n d stand, zeugen. Auf der Wartburg war hinter einem doppelten Gitter ein Löwe, ein Geschenk des Ungarkönigs nach den Einen, nach Andern des Kaisers oder des Herzogs Heinrich von Oestreich, des nachmaligen Schwagers von Ludwig. Eines Tages ging dieser frühe über den Hof, in leichtem Morgenanzug; da trat der Löwe aus seinem offen gelassenen Behälter heraus, dem Landgrafen in den Weg. Doch dieser streckte seine Hand drohend gegen das Thier und schrie es mit harter Stimme an; und der Löwe legte sich nieder zu seinen Füssen, mit dem Schweife wedelnd, als wollte er den Zürnen-

den besänftigen, und liess sich dann ohne Widerstand gefangen nehmen. Ueber Ludwigs Keuschheit zirkuliren verschiedene Anekdoten: vor und nach seiner Verehlichung. Eines Tages schaute er — es soll zu Eisenach gewesen sein — vom Fenster hinaus auf einen Platz, auf dem getanzt wurde. Da wies ihm Einer der Umstehenden eine Frau; wenn sie ihm gefalle, so wolle er »machen, dass sie ihm zu Willen sei«, worauf der Fürst ihn aber heftig anfuhr mit den Worten: »Schweigt und bringt hinfort nichts mehr der Art vor meine Ohren, so ihr anders meine Huld und Freundschaft behalten wollet«. Ein andermal als er ferne am Hofe eines nahen Anverwandten war, brachte man ihm nach köstlicher Bewirthung Nachts ein Weiblein in sein Bett, »das sein pflegen sollte«. Da sagte er seinem Schenken Walther von Varila: »Nimm diess Weib von mir und bring es heimlich weg und gieb ihr eine Mark Silbers. Denn ich spreche das zu dir in ganzer Wahrheit, würde ich auch das Verbrechen des Ehebruchs nicht scheuen, so wollte ich doch in diesem Stücke meine Elisabeth nicht betrüben«. — So war der Mann, dem E. anvermählt wurde. Ihr eheliches Verhältniss wird geschildert als ein reines, züchtiges, idealisch möchte man es nennen; sie nannten sich wie vordem: lieber Bruder, liebe Schwester. »Sie bestärkten sich gegenseitig, sagt Eisentrude, zu allem Guten und zum Dienst und Lob Gottes«. Er verstand seine Elisabeth und liess sie gewähren in ihren religiösen Buss- und Liebeswerken, und drängte sich nie zwischen sie und ihren Heiland, ja eben als ächter Mann hatte er eine geheime Lust an dieser weiblichen Frömmigkeit und Herzensmilde; nur suchte er das Uebermass, wo es ihm nöthig deuchte, zu mässigen und in die Schranken einzuordnen. Sie aber hing ganz an ihm: über Tisch sass sie an seiner Seite, was, wie Dietrich bemerkt, an andern Fürstenhöfen und Herrenhäusern nicht gebräuchlich war; machte der Landgraf eine nicht zu weite Reise, so begleitete sie ihn, wie schlecht auch der Weg und die Witterung sein mochte. Unternahm er entferntere Fahrten, auf denen sie ihm nicht folgen konnte, so legte sie alsbald ihren fürstlichen Schmuck ab, zog Wittwenkleider an

und verhüllte ihr Haupt, ganz in der Art einer Wittwe, und brachte die Nächte in Wachen, Gebet, Bussübungen hin. Auf dem blossen Leib trug sie häufig ein wollenes Hemd oder Cilicium, »auch wenn sie darüber Kleider von Gold oder Purpur hatte«. Vernahm sie aber, ihr Gatte kehre zurück, so schmückte sie sich festlich. »Nicht aus fleischlicher Eitelkeit, pflegte sie dann zu ihren Frauen zu sagen, sondern um Gottes willen thue ich diess, auf dass ich meinem Gatten jeden Anlass zur Sünde benehme, so ihm etwa Etwas an mir missfiele, damit er nur mich im Herrn in schuldiger und ehlicher Zuneigung liebe und wir so von Ihm, der den Bund der Ehe geheiliget hat, gleicherweise den Lohn des ewigen Lebens erwarten können«.

Ihre Ehe war mit vier Kindern gesegnet. Im Jahre 1223, als sie 17 Jahre alt war, wurde sie zum ersten Male Mutter: Hermann hiess dieser Erstgeborne. Ihm folgte 1224 Sophie, und wieder eine Sophie im folgenden Jahre, von der freilich Dietrich schweigt und nur die späteren Chronisten wissen; das letzte Kind, Gertrud, kam erst nach dem Tode des Vaters zur Welt. Die beiden letzteren nahmen später den klösterlichen Schleier, Hermann folgte in der Regierung, Sophie heirathete den Herzog Heinrich von Brabant.

Der ehliche Stand und die ehlichen Pflichten hinderten indess E. nicht in der Pflege ihrer Religiosität, in der Ausübung jener Werke der Busse, der Selbstentsagung, der Demuth und Liebe, welche den frommen Geist des Mittelalters bezeichnen. Ja sie nahm darin eher zu; und wie fremdartig auch Manches uns erscheinen mag, der Geist, der durch diese Werke leuchtet, ist doch immerhin der heilige Geist der Selbstopferung und Hingabe an Gott und die Welt gewesen.

Ysentrude (Eisentraut), eine Adeliche, von Hursilgowe (Hörscheigau bei Waltershausen), eine religiöse Wittwe, welche ungefähr fünf Jahre um Elisabeth war, zu Lebzeiten Ludwigs und noch mehr als e i n Jahr nach seinem Tode, bis sie »das graue Kleid anzog«, »eine Vertraute ihrer Fürstin und aller ihrer Geheimnisse«, wie sie es selbst

sagt, hat besonders über die Periode von 1221—1227, also während des Ehestandes ihrer Herrin (in Gemeinschaft mit Guda), authentische Mittheilungen gemacht; und diese Angaben legen wir grossentheils der Darstellung dieser Periode zu Grunde. Anderes hat der spätere Dietrich.

Wenn E. den öffentlichen Gottesdienst besuchte, so »ging sie ihren Dienerinnen, ja sie flog ihnen voran, und machte verstohlen einige Knieverbeugungen«. Besonders andächtig war sie bei der Messe: »allen äusserlichen Schmuck und Putz an Kopf, Brust, Hand, Finger legte sie da ab«. Die kirchlichen Fasten und Festtage hielt und beobachtete sie aufs Gewissenhafteste. »Am hohen Donnerstage legte sie, den Herrn Jesus nachahmend, ihre Kleider ab, einen gewöhnlichen Rock an, und schlechte Schuhe; auch wusch sie zwölf Armen die Füsse, gab jedem zwölf Silberstücke, ein tuchenes Kleid und ein Weissbrod. Die ganze Nacht — von Donnerstag auf Freitag — brachte sie im Gebet und im Andenken an die Leiden des Herrn zu; heute ist der Tag der Demüthigung, sagte sie Charfreitag Morgens, da soll keine mir eine Ehrenbezeugung erweisen. Und ganz wie eine arme Frau nahm sie in ihren Schoss mehrere kleine Bündel grober Leinwand, ein Gefäss voll Weihrauch, viele kleine Wachskerzchen und nicht wenig Geld. Und so unter das Volk sich mischend zog sie in die Kirchen vor die Altäre, barfuss, machte ihre Knieverbeugungen und legte auf jeden Altar ein Päckchen Leinwand, Weihrauch und ein Wachslicht. Sich verneigend ging sie dann weiter. Am Feste der Rogationen folgte sie der Prozession mit dem Kreuze in einem Kleide von grober Leinwand und blossen Füssen und stellte sich da, wo man stille stand und Vorträge hielt, mitten unter die Aermsten ihres Geschlechtes. Nach dem Wochenbette, wenn sie den ersten Kirchengang that, hielt sie's nicht wie andere Frauen, die in grossem Geleite und kostbaren Kleidern ins Haus Gottes gehen, sondern in einfachem, wollenen Gewande, barfuss, ihr Neugebornes auf den Armen tragend, nach dem Beispiel der seligen Jungfrau, mit einem Wachslicht und einem Lämmchen, ging sie den schwierigen rauhen Pfad hinab

zu der entfernten Kirche und legte das Kind auf den Altar. Nach ihrer Rückkehr pflegte sie das Kleid, das sie getragen, einem armen Weibe zu schenken«.

Wie eifrig, wie gewissenhaft war aber E. erst in ihrer Privatandacht: in Gebet, Wachen, aszetischen Uebungen! »Sie pflegte nächtlicherweile, von ihrem Lager neben ihrem Gatten, wenn dieser schlief oder auch that, als schliefe er, aufzustehen und zu beten. Dann konnte Ludwig, wenn er erwachte, sie bitten, sie möchte ihrer Zärte und Jugend schonen, nahm auch wol ihre Hand in die seinige so lange sie betete, und bat sie, sie möchte sich wieder schlafen legen«. Ihren Schlüsselmägden hatte sie befohlen, in der Nacht, damit sie das Beten nicht verschlafe, sie zu wecken, sie sollten sie nur an den Zehen zupfen. Ihre Natur konnte dem Schlafe indess nicht immer widerstehen; oft fanden ihre Dienerinnen sie Morgens frühe vor dem Bette ihres Gemahls liegen in betender Stellung. Wenn sie ihr diess verwiesen, so bemerkte sie: »kann ich nicht immer beten, so kann ich doch mein Fleisch kasteien, sofern ich mich von der Seite meines Vielgeliebten losreisse«. Einmal vergriff sich Ysentrude beim Wecken und erfasste den Fuss des Landgrafen, der »sofort erwachte, aber als er den Grund davon und das Missverständniss merkte, sich wieder legte, ohne irgend eine Ungeduld zu verrathen«. Um sich ganz abzutödten, verschonte sich E., nach der Bussdisziplin jener Zeit, selbst nicht mit Geisseln. Am Anfang der Quadragesimalfasten pflegte sie sich im Geheimen »die Disziplin« zu geben, »wobei sie vor den Menschen sich gar heiter und fröhlich stellte«; später, als sie in dieser Art von Aszese weiter schritt, erhob sie sich Nachts vom Lager und liess sich durch eine ihrer Dienerinnen in einem abgelegenen Gemache geisseln, und »legte sich dann wieder, als wäre nichts vorgefallen, ganz fröhlich neben ihren Gemahl«. Sie mochte es nicht leiden, wenn man ein trübsinniges Gesicht dabei machte. Was sie that, wie schwer es auch sein mochte, that sie vor der Welt mit heiterstem Antlitze, hatte aber »im Geheimen die reichste Gabe der Thränen«.

Wie demüthig sie war, zeigte sie schon in ihrem Aeussern, noch als Gemahlin des regierenden Landgrafen und später noch viel mehr als Wittwe. Einmal an einem hohen Festtage — es ist eine Gschichte, wie diejenige aus ihrer Jugend; man möchte glauben, es seien zwei Traditionen über einen und denselben Vorgang — ging sie prächtig gekleidet mit Ringen und Edelsteinen geziert, auf dem Haupte die landgräfliche Krone, von ihrer Schwiegermutter und einem zahlreichen Gefolge begleitet, von der Wartburg nach Eisenach in die Kirche. Sobald sie eintrat, erhob sie die Augen — nach ihrer Gewohnheit — nach dem Kruzifix. Wie sie nun das Bild des Gekreuzigten erblickte, nackt, mit Dornen gekrönt, mit Nägeln durchbohrt, da fühlte sie sich tief zerknirscht. »Da hängt dein Gott, sprach sie zu sich, nackt, und du, unnütze Kreatur, bedeckst dich mit kostbaren Gewändern. Sein Haupt wird mit Dornen durchstochen und dein Haupt schmückt Gold«. Der Gedanke überwältigte sie: sie fiel in Ohnmacht. Man brachte sie nach der Kirchthüre, um ihr Luft zu verschaffen und bespritzte ihr Gesicht mit Weihwasser. Seit dieser »göttlichen Heimsuchung« nahm sie sich vor, von nun an allen Schmuck abzulegen, »in dem sie nicht eine Art Nothwendigkeit erkannte«. Sie suchte auch in dieser Richtung auf andere vornehme Frauen zu wirken, wenn sie mit ihnen von Gott und göttlichen Dingen sprach. Sie möchten doch wenigstens ein Stück ablegen, ermahnte sie sie, wenn sie zu Mehrerem sie nicht bewegen konnte; z. B. farbige Stoffe, Hauptschleier von glänzender Farbe, allzuenge gefältelte Aermel (die zu jener Zeit ein grosser Luxus müssen gewesen sein), oder seidene Bänder zum Aufputzen der Haare, lange Schleppgewänder und anderes Ueberflüssiges mehr. Sie schickte ihnen dann Muster solcher Kleider zu, die ihr sittsam schienen, und den guten Sitten anpassend, brachte wol auch einige dieser Frauen »zum Gelübde der Enthaltsamkeit nach dem Absterben ihrer Gatten«.

Ihre Beschäftigung entsprach dieser Richtung. Noch zu Lebzeiten des Landgrafen spann sie mit ihren Dienerinnen Wolle und liess Zeuge daraus weben zu Klei-

dern für die mindern Brüder, für die Armen und für ihre kleinen Täuflinge.

Denn das war eben ihr liebstes Geschäft, für die *Armen*, so weit sie sie mit ihrer Liebe erreichen konnte, Etwas zu thun, und die *Liebe zur Armuth*, ganz im schwärmerischen Geiste des Franziskus, lebte auch in ihr als eine Art „Lebensideal" als „evangelische Vollkommenheit". Noch als sie mitten in Glanz und Ehren stand, „verhandelte sie schon mit ihren Dienerinnen viel darüber"; sie suchte dann „im Bilde" wenigstens, und „wie ahnend ihre künftigen Geschicke" die Armuth an ihr zu verwirklichen, hüllte sich in ein schlechtes Gewand, und bedeckte sich mit einem elenden Tuche; „*so* will ich gehen, wenn ich werde betteln und um Gotteswillen Elend ertragen müssen", sagte sie dann.

Diese Liebe zur Armuth war aber keine müssige, sondern zugleich thätigstes Mitgefühl für die Armen, für die leidende Menschheit, denen sie nicht durch Geschenke allein, sondern durch *persönliche Aufopferung*, „die gewiss in den Augen Gottes, sowie der Nothleidenden selbst das heiligste, unschätzbarste Almosen ist", zu Hülfe kam. Bei den kleinsten Kindern fing diese Theilnahme und Hilfe an. „Die Neugebornen der Armen hüllte sie in Kleider, die sie selbst gemacht, hob sie aus der Taufe, um in dieser geistlichen Mutterschaft desto mehr Verpflichtung und Gelegenheit zu haben, ihnen ungehinderter Gutes zu thun". Starb Einer ihrer Armen, „so machte sie für sie Todtenhemden, berührte und hüllte sie mit ihren eigenen Hemden ein, war bei ihrem Leichenbegängniss, schnitt auch einmal einen grossen weissen Vorhang in Stücke, um ihn für das Begräbniss der Todten zu brauchen". Sie duldete es auch nicht, dass die Leichname der Vornehmen in neue, schöne Leintücher oder Todtenhemden gehüllt würden; es reiche an den alten hin; die besseren und neuen solle man den lebenden Armen geben.

Häufig „besuchte sie arme Wöchnerinnen, sprach ihnen freundlich zu, und wenn solche oder andere Kranke sie um Etwas bitten liessen, so suchte sie selbst ihre Wohnungen auf, um durch persönliche Kenntnissnahme zum Mitgefühl

und Mitleiden sich anzuregen, und wie ferne auch die Wohnungen, wie schmutzig oder rauh auch der Weg sein mochte, sie besuchte sie, trat in ihre elenden Kammern, und ihren Schmutz nicht scheuend brachte sie ihnen das Nöthige und tröstete sie". Eine arme Frau hatte einmal einen Gelust nach Milch; „um denselben zu befriedigen, ging die Fürstin heimlicher Weise in den Stall und wollte die Kuh melken, aber das Thier duldete die ungewohnte Hand nicht und schlug aus«. Einen armen Kranken, den sie besuchte, hörte sie über eine Schuld klagen, die er nicht zahlen könnte; da zahlte sie sofort für ihn.

Von allen Unglücklichen, denen sie ihre Pflege angedeihen liess, nahmen die Aussätzigen, die, wie wir aus dem Leben des Franziskus wissen, ebenso sehr ein Gegenstand des Eckels der meisten Menschen, als der theilnehmendsten Fürsorge von Seiten der wahren „Freunde Gottes und der Armen" waren, das Herz und die Sorge der edlen Fürstin ganz besonders in Anspruch. „Am Tage des Abendmahls des Herrn sammelte sie viele Aussätzige, wusch ihre Füsse und Hände, küsste selbst die Geschwüre ihres Aussatzes und kniete demüthig vor ihnen nieder«. Und überhaupt »später, wo sie Aussätzige fand, setzte sie sich zu ihnen, tröstete und ermahnte sie zur Geduld, auf dass ihre fleischliche Pein ihnen zum Verdienst und zur Seligkeit ausschlage; sie scheute sie so wenig als wären sie gesund und unterstützte sie auch freigebig mit Gaben". Einst traf sie einen dieser Unglücklichen, „abschreckend von Aussehen, der noch dazu an einer Kopfkrankheit litt"; sie liess ihn „heimlich in einen abgelegenen Theil ihres Baumgartens bringen, schnitt ihm selbst, seinen Kopf in ihrem Schosse, die scheusslichen Haare ab, und wusch ihn nachher". Als ihre Dienerinnen sie darüber betrafen, „lächelte sie nur".

Diese Liebe ganz und ohne Rückhalt auszuüben, hatte sie ein reiches Feld bei Anlass einer Hungersnoth im Jahr 1225, die Thüringen heimsuchte, als gerade der Landgraf in Italien bei Kaiser Friedrich war. Da zeigte sich E. als eine rechte Mutter des Landes. Sie liess die landgräfli-

chen Vorrathskammern öffnen und täglich jedem Armen für seine Nothdurft verabreichen; und »wie viel sie gab, das reichte an diesem Tage dem Empfänger durch göttliche Fügung zu«. An die 900, sagt Dietrich, seien auf diese Weise täglich gespeist worden. »Ausser diesen wählte sie aus der Masse der Armen, die das allgemeine Almosen empfingen, noch Aermere und Gebrechlichere aus, welche sie vor die Burg kommen liess und denen sie die Ueberbleibsel ihres Tisches mit eigener Hand austheilte, wobei sie sich und ihren Dienerinnen vieles entzog, um es den Armen zu geben". Für Alte, Kranke und Kinder errichtete sie eine eigene Anstalt. »Unter dem Schlosse Wartburg war ein grosses Haus; in dem brachte sie viele Gebrechliche unter, welche das öffentliche allgemeine Almosen nicht abwarten konnten, und trotz des schwierigen und steilen Weges besuchte sie sie jeden Tag, tröstete sie und besprach sich mit ihnen über ihr Seelenheil und ermahnte sie zur Geduld; suchte auch die Bedürfnisse der Einzelnen in Speise und Trank zu befriedigen. Sie verkaufte auch ihre Kleinodien zum Unterhalte derselben; und obwohl sie gegen verdorbene Luft einen natürlichen Widerwillen hatte, so mochte sie doch selbst in der grössten Hitze des Sommers die verpestete Atmosphäre der Krankensäle, welche ihre Dienerinnen kaum und nicht ohne heimliche Klagen aushalten konnten, ohne allen Eckel ertragen, ja sie besuchte selbst jeden Kranken, ging mit ihnen liebreich um, wischte ihnen den Speichel ab und reinigte ihnen Mund und Nase von Unrath.« Der Betten in diesem Krankenhause waren nach Theodorich 28; wenn ein Kranker starb, trat sogleich ein anderer für ihn ein. Im selben Hause hatte E. auch noch viele armen Kinder untergebracht, »für die sie gar milde sorgte und gegen die so so liebevoll war, dass sie sie nur ihre Mutter nannten und wie sie ins Haus trat, ihr entgegensprangen und sich um sie drängten"; unter ihnen waren es wieder „die Krätzigen, Kränklichen und Gebrechlichen, die Schmutzigeren und Ungestalten, denen sie ihre ganz besondere Pflege widmete, und die sie, die Köpfe auf ihrem Schosse haltend, mit ihren eigenen Händen reinigte". Auch

„kaufte sie den Kleinen zum Spielzeug glänzende Ringe, Töpfchen und Anderes dergleichen". Als die Erndte des Jahres 1226 kam, welche einigermassen diesem Nothstand ein Ende machte, versammelte Elisabeth alle arbeitsfähigen Armen, Männer und Weiber, um sich, gab ihnen neue Hemden und Schuhe, damit sie ihre Füsse durch die im Felde gebliebenen Stoppeln nicht verletzten, auch Sicheln zum Schneiden, und schickte sie an die Arbeit. Andern aber, denen ihre Schwäche nicht zu arbeiten erlaubte, gab sie Kleider, welche sie auf dem Markte hatte kaufen lassen. Diess Alles theilte sie mit eigenen Händen fröhlichen Antlitzes aus. Jedem einzelnen Armen gab sie zum Abschiede noch Etwas; hatte sie kein Geld, so gab sie den armen Frauen Schleier und andere seidene Gewänder mit den Worten: ich will nicht, dass ihr das zu eitler Lust verwendet, sondern verkaufet es für euere Bedürfnisse und arbeitet wacker, denn es steht geschrieben: du wirst deiner Hände Arbeit essen; und wiederum: wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen. Eine arme Frau, der sie ein Hemd, Schuhe und einen Mantel gegeben hatte, gerieth darüber in solche Freude, dass sie schrie, sie hätte auf der Welt noch nie eine solche Freude gehabt und wie todt auf die Erde niederfiel. Als diess E. sah, bedauerte sie, diess Geschenk ihr gegeben zu haben, weil sie dadurch das Leben dieser Frau in Gefahr gebracht". Wir haben bis jetzt Ysentrud grossentheils sprechen lassen. Ihre einfachen Depositionen sind beredter und anschaulicher als alle Ausschmückungen, welche die Späteren dazu gethan. Als Ludwig von seiner Kremoneserfahrt heimkehrte, klagten seine Schatzmeister über der Fürstin Verschwendung, wie sie es nannten; er aber entgegnete mild: „lasset sie wohlthun, und was sie will, um Gottes willen geben. Erhaltet nur Wartburg und Naumburg meiner Herrschaft".

Es scheint, dass E. in allen diesen Uebungen der Frömmigkeit, Busse, Demuth und Liebe ihrem Gewissen doch nicht hat genug thun können. Sie wollte, wie wir es auch von Franziskus lesen, ganz ihren eigenen Willen abthun und nur durch den Willen eines andern — ihres Beichtvaters —

leben. „In dessen Hand legte sie mit Einwilligung ihres Gemahls, vorbehalten jedoch dessen Rechte als Ehemann, das Gelübde des Gehorsams ab; auch dass sie, wenn es sich treffen sollte, dass ihr Gemahl vor ihr stürbe, beständige Enthaltsamkeit bewahren wolle". Das geschah zu Eisenach im Nonnenkloster S. Katharina, zwei Jahre vor dem Tode Ludwigs. Wir müssen diesen Beichtvater, der von nun an so einflussreich in das Leben der Elisabeth eingegriffen hat, und bald ihr allmächtiger Gewissensrath geworden ist, der aber auch in den Jahrbüchern der deutschen Kirchengeschichte, ganz im Gegensatze zu der h. Elisabeth, ein so fürchterliches Andenken hinterlassen hat, näher betrachten. „Es waren dazumal, so leitet Dietrich von Apolda seine Relation über diesen Konrad von Marburg ein, unter Bischöfen und Aebten einige gerechte und vollkommene Männer, durch deren Exempel und Zeugnisse der allmächtige Gott damals seine Kirche erhielt. Unter diesen glänzte der Magister Konrad von Marburg wie ein helles Gestirn in Deutschland. Denn er war von grosser Wissenschaft, reinem und evangelischem Wandel, ein sehr gewaltiger Eiferer für den katholischen Glauben und Bekämpfer aller Ketzerei. Reichthümer und weltliche Besitzungen und kirchliche Pfrunden wollte er keine haben; er war zufrieden mit dem einfachen, bescheidenen und demüthigen Stande und Gewande eines Klerikers, im Wandel ernst und gereift, von Ansehen streng, den guten Christen angenehm und hold, gegen die schlechten aber und ungläubigen gerecht, und scharf in seinen Rechtsaussprüchen. Er predigte durch ganz Deutschland mit apostolischer Vollmacht und ihm folgte von Klerus und Volk eine zahllose Menge. Es hatten vor ihm, als einem heiligen und gerechten Mann, Alle eine Scheu, die Einen aus Liebe, die Andern aus Furcht". So zeichnet Dietrich diesen Magister Konrad von Marburg (wahrscheinlich aus dem alten adelichen Geschlechte derer von Marburg), den Innozenz III., Honorius III., Gregor IX. zum Bevollmächtigten des h. Stuhles in Deutschland ernannt hatten, den Kreuzzug zu predigen und den drohenden Fortschritten der Häresieen (der Armen von Lyon u. s. w.), die den

Rhein überschritten hatten, zu begegnen; den auch Landgraf Ludwig selbst so hoch hielt, „dass er ihm über alle Benefizien, deren Patronat- oder Kollatur-Recht ihm zustand, die Verfügung überliess“; auch einwilligte, dass seine Gemahlin das (oben angeführte) Gelübde in seine Hand that. Aber dieser Konrad, und diess ist die Kehrseite seines Bildes, war zugleich ein fanatischer Ketzerrichter, der in den Jahren 1230 — 1233 (nach dem Tode der E.) gegen die Waldenser und Albigenser in den Rheingegenden wüthete. „Er war das Haupt dieser Verfolgung; seine Gehülfen waren ein Konrad von Tors (Tours?) und ein Johannes, der nur ein Auge und einen Arm hatte, welche beide bekehrte Häretiker gewesen sein sollen“. Das Inquisitionsverfahren Meister Konrads war dieses: Wer ihm als Ketzer, gleichviel durch wen, angezeigt wurde, ward von ihm vorgefordert und dem Angeschuldeten nur die Wahl gelassen, entweder freiwillig sich selbst als Ketzer zu bekennen (mochte er auch noch so unschuldig sein), dann wurden ihm zum Zeichen, dass er ein Büssender sei, die Haare glatt abgeschnitten; oder zu läugnen (seine Unschuld zu betheuern), dann musste er die Probe des glühenden Eisens aushalten; und konnte er das nicht, so wurde er zum Scheiterhaufen verurtheilt. Kein Zeuge oder Denunziant wurde genannt; keine Frist oder Beweisführung der Unschuld zugegeben, und zu Allem kam noch die Verpflichtung, Mitwissende zu nennen, wenn man dem Feuertode entgehen wollte. Viele wurden aus Furcht, oder aus Hass oder Bosheit denunzirt, und von Konrad, der jede Angabe, ohne zu prüfen, annahm, zum Scheiterhaufen verurtheilt, oder geschoren! Und gegen Alle ohne Ausnahme verfuhr er so: gegen Bauern, Städter, Herren und Grafen. Denn ein Graf war ihm „nicht mehr, als ein gemeiner Laie“, auch „nur Staub“. Dass er Bevollmächtigter des h. Stuhles war, das machte ihn um so zuversichtlicher und den Warnungen der deutschen Erzbischöfe unzugänglicher, die, so lange es sich nur um gemeine Leute handelte, geschwiegen hatten, nun aber ihre Stimmen erhoben, als Konrad sich auch an den Adel machte. Ohne Zweifel war dieser Beichtvater

der Elisabeth ein Mann von Uneigennützigkeit und ohne weltliche Hintergedanken, auch von strenger Gewissenhaftigkeit, sobald es nicht die Sphäre der Ketzerei beschlug, und von praktischer Umsicht, was wir aus einzelnen Beziehungen zu E. entnehmen; begeistert für den katholischen Glauben, ein strenger Aszetiker, von unbeugsamem Willen, grosser Volksberedtsamkeit, ganz geeignet denen, die nicht bloss innerhalb der Kirche im Allgemeinen standen, sondern recht eigentlich mitten in der neuen strenggläubig-aszetischen Richtung, zu imponiren, ja ihnen als eine Art Heiliger zu erscheinen. Aber er war ein Mann, dem Liebe, Weitherzigkeit fremd war, fanatisch gegen Andersdenkende, so beschränkt leichtgläubig, dass es an's Unglaubliche gränzte (z. B. gegen die Stedinger), wenn man nicht bedächte, dass sein Eifer auch seinen Verstand verblendet hätte; und eben diese Engherzigkeit und Bornirtheit machte die Tugenden, die ihm nachgerühmt werden, seinen Glaubenseifer und seine Unparteilichkeit nur um so gefährlicher. Wir stossen hier wieder auf einen jener Menschen, die ihren Fanatismus mit einer Unerbittlichkeit ausüben, gegen welche Billigkeit und Vernunft umsonst zu Felde ziehen; die meist nur ähnlichen Fanatismus, nur in entgegengesetzter Weise, selten reinere Begeisterung, zuweilen meuchelmörderische Ab- und Nothwehr gegen sich hervorrufen, bis sie, nicht selten, ein tragisches Ende nehmen.

In die Hände dieses Mannes gerieth E.: in die Zucht eines herben, ungeschlachten, unbeugsamen Mannes, der ganz wie aus einem Felsen gehauen schien. Elisabeth und Konrad von Marburg — welche Gegensätze der Naturen, und die doch in Einem wieder zusammentreffen: in der streng-aszetischen Richtung! Vielleicht fehlte in diesem lichten Gemälde des Lebens unserer E. der dunkle Rahmen, wenn ihr nicht ein Konrad beigegeben wäre, der zu ihrer Folie dienen und durch seine auf völlige Abtödtung zweckenden Gebote ihre Demuth, ihren Gehorsam, ihre Selbstentäusserung nur um so eher zur Reife bringen und in's Licht stellen sollte.

In der ersten Zeit schon that er kund, welch' ein stren-

ges Regiment er über sie führen werde. „Sie hatte einmal Besuch von der Markgräfin von Meissen, ihrer Schwägerin, als sie Konrad — vielleicht absichtlich — zur Predigt rief. Sie kam aber, eben des Besuches wegen, nicht. Konrad unwillig darüber, liess ihr sagen, wegen dieses Ungehorsams werde er sich ferner mit ihrer Seelsorge nicht mehr befassen. Darüber erschrocken, verfügte sie sich am andern Morgen mit grosser Eile zu ihm und bat ihn mit aller Demuth, er möchte ihr die Beleidigung verzeihen; was er anfangs nicht wollte, bis sie sich ihm zu Füssen warf mit ihren Dienerinnen, die Magister Konrad, weil er ihnen die Schuld beimass, bis auf's Hemd entblössen liess und dann tüchtig geisselte". So erzählt Ysentrude selbst. An dieser Probe hatte der Beichtvater gesehen, wie weit er gehen dürfe, und dass ihm Vieles, um nicht zu sagen Alles gegen sie erlaubt sei; aber auch E., dass sie dem strengen Manne eine unbedingte Unterwürfigkeit, an die ihr freiwillig übernommenes Gelübde sie band, leisten müsse.

Gleich von Anfang an befahl er ihr mit grosser aszetischer Gewissenhaftigkeit, sie solle „von den Gütern ihres Gemahls (denn er hielt, scheint es, gewisse Einkünfte, auch den Besitz gewisser Güter und ihren Ertrag nicht für gerecht, und wollte sein Beichtkind rein davon erhalten), betreffend deren sie nicht ein gutes Gewissen habe, durchaus keinen Gebrauch machen". Diess beobachtete sie so genau, dass sie, obwohl es sie in nicht geringe Verlegenheit brachte, „selbst an der landgräflichen Tafel, an der Seite ihres Gatten sitzend, sich von Allem enthielt, was von Abgaben der Unterthanen herkam, und nicht von den Einkünften der rechtmässig erworbenen Güter ihres Gemahls". Da musste sie nun an der Tafel, vor den Rittern und Hofbeamten, auf allerhand Auskünfte sinnen, um ihre Entbehrungen nicht bemerklich zu machen. Bald schnitt sie die Speisen und vertheilte sie da und dort, um sich den Anschein zu geben, als ässe sie davon. „So stand sie denn oft von der reichsten Tafel hungrig auf und musste sich zuweilen nur mit einigen mit Honig bestrichenen kleinen Kuchen begnügen, ja oft mit schwarzem Brod. Das machte ihr aber für sich keine Mühe,

sondern mehr für ihre Dienerinnen, wenigstens Dreie derselben, die diese Entbehrungen freiwillig mit ihr theilten. Hatte sie aber von den Hausbeamten erfahren, was sie in Betreff der Speisen beruhigen konnte, so sagte sie zu ihnen: heute wollen wir es uns schmecken lassen". Einmal, als sie auswärts war mit ihrem Gemahl, auf einem Reichstage, und sie keine Speisen fand, die sie mit gutem Gewissen essen konnte, „ass sie nur ein Stück schwarzes, grobes, hartes Brod, das sie in warmem Wasser erweichen musste. Doch war sie damit zufrieden, weil es gerade Fasttag war, und so ritten sie noch an demselben Tage acht deutsche Meilen". Ihr Gemahl selbst hatte nichts dagegen. „Den drei Dienerinnen, welche ihn um die Erlaubniss hiefür gebeten hatten, ertheilte er sie ohne Anstand; er selbst, bemerkte er, würde es gerne so halten, wenn er nicht die Verleumdungen des Hofes und Anderer scheute; doch mit Gottes Hülfe werde er seine Lebensweise bald anders einrichten". Er machte wohl auch selbst seine Elisabeth, da er ihre zarte Gewissenhaftigkeit kannte, auf dieses oder jenes Gericht aufmerksam, das ihm für sie nicht zu passen schien, und warnte sie. Ob dieser „Ueberspanntheiten" musste „sie und auch ihr Gemahl, dass er es ihr gestattete, manche Widerrede von den Ihrigen in's Angesicht hören". Sie ertrug es aber mit grosser Geduld. Uebrigens zeigte sie ihre Gewissenhaftigkeit nicht bloss darin, dass sie sich von Allem enthielt, was ihr auf unerlaubte Weise erworben schien; sondern auch darin, dass sie „dafür sorgte, wo sie es nur konnte, dass denen, so Gewaltthätigkeit erlitten, Recht und Genugthuung würde".

Ihre nächtlichen Geisselungen setzte sie fort, und noch strenger seitdem sie dem Magister Konrad Gehorsam gelobt; derselbe schreibt auch in seinem Briefe an den Papst, er habe sie noch zu Lebzeiten ihres Gemahls, als er ihr Beichtvater war, oft in Klagen ausbrechen hören, dass sie nicht gewürdigt worden sei, im jungfräulichen Stande ihr Leben zu enden.

So war der Herbst des Jahres 1227 herangekommen. Kaiser Friedrich II., dem Drängen der Päpste Innozenz III.,

Honorius II., Gregorius IX. nachgebend, hatte endlich definitiv einen Kreuzzug ausgeschrieben. Dieser Aufforderung seines Kaisers, dem Reize, den diese Züge auf jeden Christenmenschen, wenigstens auf ritterlich und religiös gesinnte Männer noch immer ausübten, der Sitte, um nicht zu sagen der Mode, dass wenigstens einmal in seinem Leben damals jeder Fürst eine solche Kreuzfahrt ausführen musste, um sein christliches Ritterthum zu bewähren, konnte sich Landgraf Ludwig, der alle Eigenschaften und Bedingungen dafür in sich vereinigte, nicht mit Ehren und gutem Gewissen entziehen. Aus den Händen des Bischofs von Hildesheim nahm er das Kreuz. Das tiefe Wehe aber ahnend, welches Elisabeth, die sich eben damals in gesegneten Leibesumständen befand, bei dieser Nachricht empfinden würde, beschloss er, um sie nicht vorzeitig zu betrüben, das Kreuz, das man an das Kleid heftete, verborgen bis zur entscheidenden Stunde bei sich zu tragen. Als sie aber eines Tages es sich einfallen liess, den Gürtel ihres Mannes zu lösen und in seine Tasche griff, fand sie unversehens das Kreuz. Sie erschrak so darüber, dass sie zur Erde sank; „der süsse Fürst aber sänftigte ihre Betrübniss mit süssen Worten und göttlichen Sprüchen". Das Kind, dessen sie sich Hoffnung machten, gelobten sie der Kirche zu weihen; wäre es ein Sohn, so sollte er in die Abtei Rommersdorf, wäre es eine Tochter, so sollte sie in das Prämonstratenser-Kloster Aldenberg (bei Wetzlar) gebracht werden. Nun traf er alle Anstalten zu seinem Zuge. Seinen Unterthanen verkündigte er, er werde dessen halben keine ausserordentlichen Steuern von ihnen erheben, sondern auf seine eigenen Kosten „dem Herrn dienen, in Betracht, dass er alles, was er habe, aus der Hand des Herrn empfangen habe". Die Landstände seiner Staaten — Thüringen, Hessen, auch Meissen und Osterland, worüber er die Regentschaft führte, beschied er nach Kreuzburg, machte ihnen die nöthigen Mittheilungen, und gab ihnen die Anweisungen zur guten Verwaltung des Landes. Die Herren ermahnte er ernsthaft, ihre Unterthanen in Gerechtigkeit, Frieden und Milde zu regieren, und hielt — nach Dietrich — folgende Anrede an sie: „Meine

lieben Waffenbrüder, Ritter, Herren, Edle und ihr alle meine Getreuen. Ihr wisst, wie zu Lebzeiten meines Herrn Vaters Kriege und Fehden und Händel dieses Land verheert haben; denn sein scharfes, frisches Wesen hat Völker und Reiche gegen ihn erregt; aber seinem hohen Muth und seinem Grosssinn ist es gelungen, dass er bei Königen und Fürsten geachtet und sein Name Allen furchtbar ward. Mir aber hat wie dem Salomon, dem Sohne David's, Gott Frieden und ruhige Tage bescheert; Alles, wie ihr seht, ist besänftigt. Nun verlasse ich um Gotteswillen und zu eurem Heile Weib und Kind und Brüder, und ein schönes gesegnetes Land mit Allem, was darauf mir lieb und werth ist, und ziehe in Gottes Namen in die Ferne. So bitte ich euch denn Alle, dass ihr betet, Gott möchte mich euch gesund wieder geben, wenn es seinem weisen Willen gefällt. Denn mich und euch unterwerfe ich in Allem seiner heiligen Majestät".

Vor seinem Abzuge besuchte er noch die Klöster, selbst die Frauenklöster, und bat sie um ihren Segen; vor allen sein Lieblingskloster Reinhardsbrunn, — wie die Wartburg von Ludwig dem Springer gegründet, in einem jener Thäler, „die Gott selbst für das abgeschiedene Leben derer, die ihm dienen wollen, geschaffen zu haben scheint" (3 Stunden von Gotha). „Beim Schlusse der Komplet, als die Mönche aus dem Chor traten und nach der Gewohnheit das Weihwasser empfingen, umarmte der gütige Fürst, neben dem Priester stehend, der besprengte, der Reihe nach die Greise, dann die Jüngeren; auch die kleinen Knaben (Schüler) nahm er in seine Arme und gab ihnen einen väterlichen Kuss; und da war viel Weinens und Schluchzens". Von Reinhardsbrunn begab er sich nach Schmalkalden, wohin er seine geheimen Räthe und vertrauten Freunde entboten hatte. Seinem älteren Bruder, Heinrich Raspo, übertrug er die Landesregierung, empfahl ihm Weib und Kind, und sagte sodann allen Anwesenden ein rührendes Lebewohl. Seine Gemahlin konnte sich indess nicht darein ergeben; sie begleitete ihn bis an Thüringen's Grenzen. So ritten sie neben einander, mit schwerem Herzen; aber auch jetzt konnte sie sich nicht trennen; sie begleitete ihn noch eine Tagreise;

dann noch eine. Da mahnte Rudolph Varila, der Schenke, zur Umkehr; es müsse doch einmal geschieden werden. »So nimm denn, allerliebste Schwester, sprach der Landgraf zur weinenden Gattin, indem er seinen Fingerring, den er als Siegelring brauchte, ihr gab, dieses Ringlein, wo in dem edlen Stein das Gotteslamm mit der Fahne eingegraben ist; es soll dir ein Wahrzeichen sein meiner Botschaften und meines Lebens und Todes“. Dann fügte er noch hinzu: »Der Herr gesegne dich, herzallerliebste Schwester, und gesegnet sei die Frucht, die du in deinem Leibe trägst. Wir wollen mit Gottes Beistand damit thun, wie wir übereinandergekommen sind“. —

Heimgekehrt in die verlassene Wartburg zog E. ihre fürstlichen Kleider aus und vertauschte sie mit Wittwenkleidern, und »wandte sich ganz zu Gott und that noch mehr gute Werke, denn zuvor«. Ludwig aber, umgeben von der Blüthe seiner Ritterschaft, hatte bald wieder »jenen vertrauensvollen Muth gewonnen, der diese grossen Heereszüge belebte«, und »ging wie ein Held zum Lauf«. Als »Feldoberster aller Kreuzfahrer des mittlern Deutschland's« sah er sich noch von schwäbischen, fränkischen, rheinischen Rittern umgeben; mit diesen und seinen unmittelbaren Vasallen zog er durch Franken, Schwaben, Baiern, über das Gebirge, die Lombardei, Mittelitalien nach Apulien in die Stadt Klein-Troja, welche der Kaiser zum Sammelplatz bestimmt hatte. Es war gegen Ende August's 1227. Mit Friedrich zog er nach Brindisi, um sich hier einzuschiffen. Da brach aber eine verheerende Seuche unter dem deutschen Volke aus, und auch Ludwig fühlte bald das (tödtliche) Fieber in seinen Adern. Dennoch liess er sich nach Otranto einschiffen. Hier landete er und machte, immer kränker sich fühlend, der Kaiserin Yolande von Brienne, die selbst bald nachher starb, die Aufwartung. Auf sein Schiff zurückgekehrt musste er sich sogleich zu Bette legen: er fühlte, dass seine Stunde gekommen sei. »Nun liess er, erzählt Dietrich, um die Sterbesakramente zu empfangen, den Patriarchen von Jerusalem kommen, der noch den Bischof vom heiligen Kreuze in Rom mit sich nahm. Nachdem er die

Oelung empfangen, gaben sie ihm die Wegzehrung des heiligen Leibes unseres Herrn J. Christi, was er mit katholischem Glauben und inbrünstiger Andacht hinnahm«. Mit welchen Gefühlen, lässt sich ermessen, wenn man diese Jugend, diese fürstliche Gewalt, diese Blüthe alles schönen Lebens, dieses ehliche und Vaterglück bedenkt, von welchen Gütern allen er auf fremdem Boden scheiden musste; aber die Geschichtschreiber jener Zeit melden nichts davon. Nur spätere erzählen, wie ergänzend, dass er an seinem Todbette einigen Rittern jenen Ring übergeben habe zu Handen seiner Elisabeth. Er starb den 11. Sept. 1227 und hatte kaum sein 27. Jahr vollendet. Wir überlassen seine Gefährten, die, nachdem sie ihren Fürsten feierlich bestattet, wieder ihre Meerfahrt antraten, ihrem Schmerz und wenden uns auf die Wartburg, wohin Boten die Trauerbotschaft, Anfangs Winters, brachten. E. war gerade aus den Wochen mit ihrem vierten Kinde, Gertrud; man musste sie daher auf eine schonende Weise mit dem Schlage bekannt machen, der sie betroffen. Den schweren Auftrag übernahm Sophie, die Schwiegermutter, in Gemeinschaft mit einigen edlen und verständigen Matronen. »Sei starkmüthig, meine liebe Tochter, begann sie, und lass dich nicht allzu sehr in Bekümmerniss setzen durch das, was deinem Gemahle, meinem Sohne, nach göttlicher Fügung widerfahren ist«. E., den ganzen Umfang des Schlages nicht errathend, schloss aus diesen Worten, ihr Mann sei gefangen. »Wenn mein Bruder denn gefangen ist, erwiederte sie, so wird er mit Gottes und unserer Freunde Hülfe wohl befreit werden können«. »»Er ist todt««, entgegnete die Schwiegermutter. »Da liess jene die Hände in einander gefaltet über die Kniee sinken und sprach im tiefsten Leide: Nun ist die Welt mir todt und Alles, was süss in der Welt ist. Drauf erhob sie sich weinend, und lief mit Heftigkeit und schnellen Schrittes durch die Säle und Hallen des Schlosses; und ausser sich, wie sie war, wäre sie immer zugegangen, wenn nicht eine Wand ihr Halt geboten hätte. Da stand sie, wie angenagelt, man musste sie wegschleppen — ein jammervoller Auftritt, der Aller Herzen bewegte«. So Dietrich; denn die Dienerin-

nen in ihrem Berichte schweigen von dem Kreuzzug, dem Abschied, dem Tode des Landgrafen, der Hinterbringung der Trauerbotschaft. Die noch Späteren haben noch Sagenhaftes — eben nach Art von Späteren — hinzugethan. Da hat der Ring, den der scheidende Ludwig seiner Gemahlin gegeben, einen Hyazinth in sich gefasst, und dieser edle Stein hatte die Art, dass er aus seiner Fassung fiel, wenn der, der ihn gegeben, mit Tod abging. Als nun Ludwig gestorben, sei der Stein des Siegelrings aus seiner Fassung gefallen, und von Stund an habe sich E. keiner guten Zeitung versehen.

Gewiss, eine Ehe war gelöst, die man eine »idealische« nennen durfte; und dass E., die so ganz in dieser alten Aszetik lebte, welcher die Virginität das eigentliche Vorbild war, doch so viel reinen Sinn für diess heilig-menschliche Verhältniss hatte, dem das göttliche Siegel nicht fehlte, das zeugt für die ursprüngliche Schönheit dieser Seele, die selbst das widersprechend Scheinende zu vereinen wusste, und, während sie nach ihrem spezifisch-aszetischen Standpunkte es fast bedauert, dass sie nicht habe die Blüthe der Jungfrauschaft sich erhalten können, nach ihrem allgemein-christlichen Geist und Charakter das liebendste, süsseste, treueigenste Weib war. Man sollte meinen, sie hätte kaum ein so tiefes Weh empfinden können über diesen Verlust, der ihr zugleich völlig Raum gab für die Erfüllung ihrer besonderen Lebensansichten; aber das Herz machte seine Rechte geltend. Doch »fehlte ihr auch der nicht, sagt sehr schön Dietrich, der die Waisen aufnimmt und die Wittwen tröstet; der inwendige heilige Geist, der das Herz der Wittwe tröstete, die Trauernde aufrichtete und mit der Süsse seiner Gnade erfreute«.

Bald nach der Trauerbotschaft auf Schloss Wartburg finden wir E. aus demselben verstossen, herumirrend auf den Strassen Eisenach's. »Nach dem Tode ihres Gemahls, heisst es in der Relation der Ysentrude kurz und trocken, wurde sie aus der Burg und von allen Besitzungen ihrer Mitgift durch einige Vasallen ihres Gatten, da der Bruder des verstorbenen Landgrafen noch jung war, vertrieben«.

Konrad, der Beichtvater, in seinem Brief an den Papst, in dem er freilich keine Biographie der Heiligen liefert, sondern nur einige Züge über sie mittheilt, als Einleitung zu seinem Bericht über die Wunder, die nach ihrem Tode geschehen, erwähnt davon gar nichts. Dietrich erzählt nach der Ysentrude, doch schon so, dass er durchblicken lässt, der junge Landgraf Heinrich hätte sich besser berathen lassen sollen; in's Einzelne ausmalend, wie immer, berichten dagegen die Späteren: Rohte und der Verfasser des Lebens der E. in Versen. Da hat geradezu Heinrich, mit dem Zunamen Raspo, um sich die Herrschaft zuzuwenden, auf Rath seiner Diener E. und ihre Kinder in's Elend verstossen. Der Gedanke, Elisabeth von der Regentschaft im Namen ihres unmündigen Sohnes gänzlich zu entfernen, lässt sich allerdings von der Gegenpartei begreifen, welcher die »frömmelnde, verschwenderische« Fürstin schon von frühe an ein Dorn im Auge war. Der Plan schien um so ausführbarer, als viele der edelsten Vasallen, gerade auch von den Freunden der Landgräfin, sich auf dem Kreuzzuge befanden. Heinrich Raspo selbst erscheint in der späteren Geschichte als ein Mann, von dem sich so Etwas wohl erwarten liesse. Unbegreiflich dagegen ist die Art und Weise der Ausführung dieses Planes, die durch ihre Barbarei jedes menschliche Gefühl verletzen und der handelnden Partei selbst nur schaden musste. So konnte nur blinde Leidenschaft verfahren, wiewohl unbegreiflich ist, wie E. solche Leidenschaften gegen sich hervorrufen konnte. Wie dem sei, E. musste mit zwei ihrer »Ehrenfräulein«, die mit ihr zugleich verstossen wurden, und uns die Erzählung dieses Vorfalls und der nächsten Lebensgeschichte aufbewahrt haben, der Guda und Ysentrude, den Schlossberg hinunter wandern nach der Stadt Eisenach, die sie früher mit so vielen Wohlthaten gesegnet hatte. »Als sie nun in die Stadt kam — wir lassen wieder am liebsten Ysentrude erzählen, — kehrte sie in einer elenden Schenke an, in deren Stube ausser dem Geschirr und Hausgeräth des Wirthes auch dessen Schweine waren. Und hier war sie in jener Nacht mit grosser Freudigkeit. In der Mitternacht aber, als vom Klo-

ster der Barfüsser Brüder herüber das Glöcklein zur Mette läutete, stand sie auf, ging zu ihnen und bat sie, sie möchten ein: Herr Gott dich loben wir, anstimmen, und war gar wohlgemuth und dankete ihrem Gotte für alle Trübsal. Des folgenden Tages aber, denn Niemand wagte, sie gastfreundlich aufzunehmen, ging sie mit ihren Dienerinnen in die Kirche, wo sie lange sass; da brachte man ihre Kinder aus dem Schlosse. Es war aber um die Winterzeit und bitterlich kalt, und sie wusste nicht, wohin sie sich wenden und ihre armen, lieben Kinder, die doch vom Vater her die rechtmässige Herrschaft über diese Stadt hatten, unterbringen sollte. Von der Noth getrieben, ging sie endlich in das Haus eines Priesters, wo sie für sich und die Ihrigen ein ärmliches Unterkommen fand; doch musste sie einige Gegenstände verpfänden. Nachher wurde ihr befohlen, die Wohnung bei Einem ihrer Feinde zu beziehen, wo sie, obwohl er ein geräumiges Haus und viele Gemächer hatte, sich doch mit einem engen Stübchen sammt den Ihrigen behelfen musste. Weil nun aber der Hausherr und dessen Frau sie und die Ihrigen roh behandelten, so zog sie aus dem ungastlichen Hause und sagte den Wänden, die sie gegen Kälte und Wetter geschützt hatten, Lebewohl. Gerne möchte ich auch den Menschen danken, fügte sie bei, aber ich weiss nicht, wofür. So kehrte sie denn wieder in die frühere schmutzige Schenke zurück, wo sie zuerst gewesen, da sie kein anderes gastliches Haus aufzufinden vermochte. Und da sie von allen Unterthanen ihres Gatten ohne Grund Verfolgung erlitt und ihrer Güter beraubt ward, so zwang sie ihr hilfloser Zustand, ihre Kleinen an verschiedenen und entfernten Orten unterzubringen; selbst das Wenige aber, das sie noch hatte, entzog sie ihrem Munde und gab es den Armen«. So weit Ysentrude in einfachen Worten. Man möchte fragen, ob denn kein Mitgefühl sich für die »Landesmutter« geregt habe; aber elende Menschenfurcht und Menschenrücksicht hat, wie sonst noch bei so vielen Gelegenheiten, hier, jetzt das bessere Gefühl und Gewissen verstummen machen. Nicht einmal von heimlichen Sympathieen lesen wir; wohl aber

von Ausbrüchen wahrer Brutalität; so wahr ist es, dass »der Undank gleich allen Lastern die Vorwürfe des Gewissens nur durch Ueberbietung seines ersten Unrechts zu beschwichtigen vermag«. »Zur selben Zeit geschah, erzählt Ysentrude, und nach ihr etwas spezieller Rohte, der wir diessmal abhören wollen, dass die selige Frau an dem Markte, als man von der Rollen zu der Badestuben gehen will, über die Schrittsteine, die in einer langen Zeile hoch gesetzt waren um des tiefen Quates willen, da sich eben die Messerschmiedegasse anhebt, wo da noch keine Steinwege waren, gehen sollte, da begegnete ihr zu mittel Weg ein altes Weib, der sie die Almosen oft und reich gegeben hatte, und stiess dieselbe Frau, die ihr nicht gerumen konnte, in den tiefen Quat, dass sie alle ihre Kleider waschen musste; diess leit sie in Geduld und dankte Gott, lachende, dass sie um seinetwillen von allen Leuten verschmäht worden wäre«.

Um so reichlicher flossen ihr die Quellen der i n n e r n Tröstungen, — in einer Weise, welche zugleich von ihrem in Folge der bittern Erfahrungen gesteigerten Nerven- und Seelen-Zustand zeugt. »An einem Tage in der Fastenzeit — als sie in der Kirche war in der Messe — lehnte sie sich knieend gegen die Mauer zurück, die Augen lange starr auf den Altar geheftet. Als sie darauf in ihre elende Herberge zurückgekehrt war und etwas Speise zu sich genommen hatte, denn sie war gar schwach, fing sie an zu schwitzen und an der Mauer sich anlehnend sank sie in den Schooss der Ysentrude. Alle, ausser den beiden Dienerinnen, wurden entfernt. Da hatte sie nun die Augen gegen die offenen Fenster gerichtet, und endlich fing sie an milde zu lächeln, und um ihre Gesichtszüge spielte eine grosse Heiterkeit. Nach einer langen Stunde aber schlossen sich ihre Augen und sie vergoss Ströme von Thränen; doch bald darauf öffnete sie wieder die Augen, wie früher aufs freundlichste lächelnd, und in diesem Zustande der Beschauung lag sie bis zur Stunde der Komplet, manchmal weinend mit geschlossenen Augen und nur kurz, manchmal lächelnd mit geöffneten Augen, voll Heiterkeit. Nachdem sie so lange

geschwiegen, brach sie rasch in die Worte aus: Ja gewiss Herr, du willst mit mir sein und ich will mit dir sein und nie will ich von dir getrennt werden. Da bat Ysentrude sie inständig, ihr zu offenbaren, mit wem sie gesprochen habe. Endlich, doch nicht ohne innere Mühe und Ueberwindung, gab sie den Bitten nach und erwiederte sie: ich sah den Himmel offen und jenen süssen Jesum, meinen Herrn, sich zu mir neigen und mich trösten über die vielen Leiden und Trübsale, die mich umgeben haben; und als ich ihn sah, war ich heiter und lächelte; wenn er aber sein Angesicht wandte, als wollte er sich von mir zurückziehen, weinte ich; er aber, sich meiner erbarmend, wandte wieder sein göttlich heiteres Antlitz nach mir hin und sagte: willst du mit mir sein, so will ich mit dir sein. Und ich antwortete, wie oben steht«. — Ysentrude bat sie nun auch, »ihr das Gesicht zu enthüllen, das sie in der Kirche gesehen habe bei der Kommunion; sie aber antwortete: was ich gesehen, das zu enthüllen, frommt nicht; aber wisse, dass ich in grosser Wonne gewesen bin und die wunderbaren Geheimnisse Gottes geschaut habe«. Auch sonst hatte sie häufig viele und lange Offenbarungen, Visionen und Tröstungen, setzt Ysentrude bei, wenn sie bei Tag und Nacht im Gebete stand; aber »sie verbarg und verhüllte sie auf alle Weise, so gut sie konnte; in diesen Dingen, meinte sie, müsse man sich sehr hüten, dass nicht eine Art geistlicher Hochmuth einschleiche«.

Wie lange E. in dieser unfreiwilligen Noth zubrachte, wissen wir nicht; aber jenes alte Sprichwort: wenn die Noth am grössten, ist die Hülf' am nächsten, erfuhr auch sie. Ihre Tante mütterlicher Seits, Mathilde, Aebtissin von Kitzingen, erhielt Kunde von ihrem Zustande und liess sie zu sich nach Kitzingen bringen und von da zu Eckbert von Meran, Bischof von Bamberg, dem Oheim, ebenfalls von mütterlicher Seite. Der hatte weltliche Gedanken mit ihr und wollte die junge Wittwe verehlichen. Ihre Dienerinnen, die mit ihr das Gelübde der Enthaltsamkeit gethan, fürchteten die Gewalt des Bischofs. E. aber beruhigte sie. »So fest ist mein Vertrauen auf Gott, der da weiss, dass mein Ge-

lübde, keinem Manne mehr anzugehören, das ich schon in den Tagen meines Gemahls gethan, aus einem reinen und aufrichtigen Herzen hervorgegangen ist, dass ich im Vertrauen auf seine Barmherzigkeit überzeugt bin, es sei unmöglich, dass er nicht meine Keuschheit gegen jeden menschlichen Anschlag und Gewalt bewahrete, denn ich habe nicht etwa bedingungsweise, sofern es nur meinen Freunden gut deuchte, sondern unbedingt die vollste Enthaltsamkeit nach dem Tode meines Mannes gelobt; ja wenn mein Oheim mich wider meinen Willen an einen Mann fesseln wollte, so würde ich dagegen protestiren, und wenn ich keinen andern Weg, um dem zu entrinnen, hätte, so würde ich mir lieber heimlich meine eigene Nase verstümmeln, damit kein Mann um die also hässlich Verstümmelte sich kümmerte«.

Noch nicht lange war E. im Schlosse Botenstein, das ihr Oheim ihr inzwischen als Aufenthaltsort angewiesen, als sie die Nachricht erhielt, dass die Begleiter ihres hingeschiedenen Gemahls mit dessen irdischen Ueberresten zurückkehrten. Die ritterlichen Kreuzfahrer hatten, als sie aus Palästina zurückgekehrt, in Otranto den Leichnam des seligen Landgrafen ausgegraben, den Körper gekocht — nach der Sitte der damaligen Zeit — um das Fleisch von den Beinen zu lösen, und diess in mehrere reinliche Behälter gelegt und ein Maulthier damit beladen. So waren sie durch Italien und Süddeutschland bis nach Bamberg gezogen. Kaum waren die Leichnambegleiter in der Nähe von Bamberg eingetroffen, als Elisabeth, der Bischof, die Geistlichkeit, das Volk in Prozession ihnen entgegenzog. Da stand sie nun neben den Ueberresten ihres Gemahls, die zu sehen ihr so wohl that. Aber nicht in schwächliche Klagen brach sie aus. »Ich danke dir, betete sie in erhabener Religiosität, dass du in den Gebeinen meines Gatten, nach denen ich so sehr verlangte, barmherzig mich getröstet hast. Du weisst, wie sehr ich ihn geliebt habe, der sich dir geopfert hat, und den auch ich geopfert habe, um dein h. Land zu befreien, und doch beweine ich dieses Opfer nicht, obwol er mein Vielgeliebter war. Könnte ich ihn wieder

haben, ich würde ihn für die ganze Welt annehmen und mit ihm betteln gehen; aber gegen deinen Willen, du bist mein Zeuge, möchte ich ihn nicht wieder haben, nicht einmal um den Preis eines einzigen Haares. Nun empfehle ich ihn und mich deiner Gnade. Es geschehe über uns nach deinem Wohlgefallen"! Darnach bewillkommte sie die Thüringer Herren und erzählte ihnen ihre jüngsten Erlebnisse. Auch der Bischof verhandelte mit ihnen betreffend die Auszahlung der Heirathgabe seiner Nichte und ein anständiges Witthum, was Alles ins Reine bringen zu wollen die Ritter versprachen. Auf diese Bedingungen liess der Oheim E. mit dem Leichengeleite nach Thüringen ziehen. Das Gerücht von der Ankunft der Gebeine des verstorbenen Landesherrn hatte ganz Thüringen in Bewegung gesetzt; feierlich und unter unermesslichem Zulauf wurden die Ueberreste im Kloster Reinhardsbrunn neben den Särgen der fürstlichen Vorfahren beigesetzt. Nach vollendeten Exequien wandten sich nun, erzählt Dietrich, die Ritter Rudolf und Walther von Varila, Leutolf von Berlstetten, Hartwic von Erba, ihrem Worte gemäss, das sie zu Bamberg verpfändet, an den Verweser Heinrich Raspo und hielten ihm durch den Mund des Erstern sein Unrecht an E. vor, worauf derselbe es anerkannt, bereut und alles Gute versprochen hätte.

Nach dem Charakter Heinrich's möchte man aber solche Erklärung fast bezweifeln; sie sieht, wie auch die Rede, die Dietrich dem Varila in den Mund legt, zu rhetorisch aus, und erscheint eher als des Berichterstatters Machwerk. Doch muss eine Aussöhnung stattgefunden haben. Jedenfalls scheint E. nach ihrem alten Wohnsitz, der Wartburg, wieder zurückgekehrt zu sein.

Wie lange sie aber daselbst nach ihrem Scheiden von Botenheim und nach dem feierlichen Begräbniss ihres seligen Gemahls gewesen, und wann sie dieselbe wieder verlassen, darüber fehlen die gleichzeitigen bestimmten Nachrichten. Wir finden sie bald darauf in Marburg in Hessen, wohin sie übersiedelte; und dieser Aufenthalt umfasst

den anderen Abschnitt ihres Lebens, zu dem ihr vorübergehendes Wohnen in Eisenach, Kitzingen, Bamberg und Botenstein eine Art Vorspiel war. Ihre Verhältnisse zu ihrem Schwager scheinen sich wieder getrübt zu haben: sie waren allzu disparate Naturen, als dass sie hätten auf die Dauer Eines an dem Andern Gefallen finden können. Marburg scheint ihr als Wittwensitz angewiesen worden zu sein vielleicht schon nach Bestimmungen vom sel. Landgrafen; und sie selbst suchte diesen Ort wol mit Vorliebe, schon mit Rücksicht auf Konrad, der Thüringen verliess und nach Marburg sich wandte. So viel ergibt sich aus den unbestimmten, theilweise sich widersprechenden Angaben. Ysentrude sagt kurz und unbestimmt: »Nach dem Begräbniss ihres Gemahls wurde ihr Interesse von Allen wieder vernachlässigt, und so gerieth sie bald wieder in die frühere Armuth und Noth, bis sie auf Befehl (!) des Magister Konrad nach Marburg sich wandte«. Irmengarde, ihre spätere Dienerin, macht folgende Angaben: »Nach dem Tode des Gemahls der seligen Elisabeth ward ihr nicht erlaubt, von den Gütern ihres Gatten (beliebigen) Gebrauch zu machen; daran hinderte sie ihr Schwager. Sie hätte zwar können mit demselben (an seinem Hofe) ihren Unterhalt haben, aber sie wollte von dem sauren Schweisse der armen Unterthanen und dem ihnen Erpressten, wie es so häufig an den Höfen der Fürsten vorkommt, nicht leben, sondern zog es vor, niedrig zu sein und mit Hülfe ihrer Hände, wie jede Andere, die sich ihr Brod verdienen muss, ihren Lebensunterhalt zu gewinnen«. Und allerdings mag diess der Wahrheit nahe kommen, wie es auch ganz dem Charakter der E. entspricht, ihr Wittwenleben in stiller Einsamkeit, frommen Andachtsübungen und Werken der Barmherzigkeit an einem geräuschlosen Orte hinzubringen. Und Marburg war ein solcher stiller Wittwensitz. Konrad in seinem Brief an den Papst sagt übrigens geradezu, gegen seinen Willen sei ihm E. nach Marburg gefolgt.

Wir finden sie aber nicht sofort in Marburg selbst, das damals noch ein Flecken war mit einem Schloss, sondern zuerst schlägt sie ihren Wohnsitz in einem eine halbe Stunde

entfernten Dorfe, Wehrda, auf. Ysentrude gibt an, Verfolgung der Ihrigen hätte sie verhindert, sich angemessen in Marburg niederzulassen. Ein späterer Chronist sagt gerade das Gegentheil; die Leute hätten sie da in der Stadt noch allzusehr geehrt, dass sie das nicht leiden mochte. Ysentrude selbst sagt bald darauf, als für E. ein Haus gebaut und hergerichtet gewesen sei, habe sie dieses in Marburg bezogen. Vielleicht wollte E. eben dieses in der Nähe abwarten. In Wehrda hatte sich inzwischen die Fürstenwittwe mit ihren Dienerinnen (Ehrenfräulein, denn von Ysentrude heisst es öfters, sie sei von edler Abkunft gewesen), »um Niemanden beschwerlich zu fallen«, mit einer elenden Herberge zu behelfen. »Um unter Dach zu sein, musste sie unter die Treppe eines Kamines — ein geeigneteres Lokal fand sie nicht — ihr Lager aufschlagen und mit Baumzweigen und Laub sich gegen Unwetter und die Sonnenstrahlen schützen, die durch die Oeffnungen eindrangen. Das Essen bereitete sie sich mit ihrem Hausgesinde so gut es da möglich war; besonders Mühe machte ihren Augen aber der Rauch, doch hat sie das alles mit Freuden und Gott dankend ertragen, bis ihre Wohnung in Marburg fertig war«. Diese hatte sie sich ganz einfach, um nicht zu sagen, ärmlich aus Holz und Lehm erbauen lassen; und sobald »dieser Palast der Demuth« fertig war, bezog sie ihn mit ihren Frauen. Es war im Jahr 1229.

Nun war sie ganz ihr eigen, ganz frei von der vornehmen Welt Ton und Hindernissen. Aber sie wollte gar nicht ihr eigen sein, gar keinen Willen haben; und wie sie in Konrads Hände schon früher, zu Lebzeiten ihres Mannes, unbedingten Gehorsam freiwillig gelobt, so wollte sie noch weiter gehen, alles von sich abthun, aus allem Eigenen herausgehen, »von Thür zu Thür betteln gehen«, wie Konrad an den Papst berichtete. So ganz war sie von dem Geiste ergriffen, den das Vorbild und die Regel und die Stiftung des F. in ihr angeregt hatte. Wir können es nicht unzweckmässig finden, dass ihr ein Gewissensrath zur Seite stand, der ihre exzentrischen Gedanken zu zügeln wusste: solche Naturen, so weich, so hingebend, so schwärmerisch,

so unpraktisch, um dieses Ausdruckes uns zu bedienen, bedürfen einer festen männlichen Hand; sie selbst hatte im rechten Instinkte diess erkannt, sonst hätte sie sich nicht so unbedingt untergeordnet. Konrad erzählt es selbst, wie sie mit vielen Thränen von ihm verlangt habe, er möchte ihr erlauben, dass sie von Thüre zu Thüre betteln dürfe; aber er habe es ihr rund abgeschlagen, und darauf habe sie erwiedert: »so will ich doch das thun, ja das will ich thun, was ihr mir nicht verbieten könnet«. Sie zog nun das graue Kleid an und wurde Tertiarierin des Franziskaner Ordens; mit ihr Guda und Ysentrude. Zugleich that sie (nach Andern schon auf der Wartburg) ein feierliches Gelübde der Entsagung. »Am Charfreitag, so erzählt Konrad, wo die Altäre nackt waren, that sie in der Minoritenkirche, die Hände auf den nackten Altarstein gelegt, vor einigen Brüdern und ihren Dienerinnen auf allen Eigenwillen und allen Pomp der Welt und alles das, was zu verlassen der Erlöser der Welt im Evangelium angerathen hat, Verzicht«.

Die zwei letzten Jahre ihres Lebens in Marburg verbrachte E. ganz in Liebeswerken, Aszese und in unausgesetzter Arbeit. »Die Ornamente, die sie aus ihrem väterlichen Hause noch hatte, mehrere goldene und silberne Gefässe, viele mit Gold durchwirkte seidene Kleider, Edelsteine, Ringe, und sonstige weltliche Putzsachen verkaufte sie und theilte den Ertrag aus«. Auch das Geld, das ihr als Heirathsgabe zukam, an die 2000 Mark, habe sie, sagt Ysentrude, zu verschiedenen Zeiten ausgetheilt; an e i n e m Tage einmal 500 Mark an Arme, die in grosser Anzahl von allen Seiten zusammengekommen waren. Es ist wol das nämliche Mal gewesen, wovon auch die andere Dienerin, Elisabeth, weitläufig berichtet. »Als sie einmal, so erzählt diese die köstliche Geschichte, n a c h v i e l A r m u t h eine Summe Geldes empfangen hatte als Morgengabe, berief sie die Armen und Gebrechlichen in der Umgegend von Marburg zusammen, auf 12 Meilen in der Runde auf einen bestimmten Tag und an ein bestimmtes Lokal, und liess 500 Mark auf einmal austheilen. Damit Alles in Ordnung und bequem vor sich ginge, ging die h. Elisabeth selbst aufge-

schürzt herum und bat das Volk, sich zu setzen, ganz wie dort der Herr, den sie nachbilden wollte; zugleich befahl sie, dass, wer von seinem Platz sich entferne und das Almosen doppelt nähme zum Nachtheil der Andern und mit Störung der Ordnung, demselben zur Strafe die Haare abgeschnitten werden. Durch Zufall nun kam eine junge Dirne, Hildegundis, daher, die von dem erlassenen Befehl nichts wusste, auch nicht gekommen war, um ein Almosen zu verlangen, sondern ihre kranke Schwester besuchen wollte. Sie wurde als Uebertreterin der Verordnung vor E. geführt. Diese, wie sie die Schönheit der Haare dieses Mädchens sah, befahl sofort, sie ihr abzuschneiden. Es geschah unter lautem Weinen der Dirne. Nun gingen Einige, die wussten, dass sie unschuldig war, zu Elisabeth und sagten es ihr, worauf diese entgegnete: so wird sie doch wenigstens mit solchen Haaren nicht mehr zum Tanz gehen. Und sogleich liess sie das Mädchen zu sich rufen und frug sie, ob sie nie die Absicht gehabt habe, ein besseres (d. h. im Sinne der E. ein Kloster-) Leben zu führen". Doch, meinte die Dirne, längst schon würde sie dem Herrn im Kloster gedient haben, wenn nicht die Schönheit der Haare sie davon abgehalten hätte. Da rief E. aus: »Lieber ist es mir nun, dass du die Haare verloren hast, als wenn mein Sohn zum römischen Könige erwählt worden wäre«. Und »sofort nahm sie sie, nachdem sie Nonne geworden, für Lebenslang in den Spital zum Krankendienst auf«. Hildegundis selbst hat diess später mit dem Pleban von Marburg und vielen Zeugen vor den geistlichen Kommissarien bestätigt. »In der Nacht auf diesen Tag, da diese Vertheilung vor sich ging, fährt die Dienerin Elisabeth in ihrer Erzählung fort, als der Mond hell aufstieg, sah man noch viele Schwache und Gebrechliche — die Kräftigeren unter den Armen waren heimgekehrt — die in verschiedenen Winkeln des Spitals oder des Hofes zurückgeblieben waren. Als E., in den Hof tretend, sie sah, sprach sie zu den Ihrigen: siehe, die Schwächeren sind zurückgeblieben, wir müssen ihnen noch Etwas geben. Und jedem liess man noch sechs kölnische Heller reichen und

sie wollte nicht, dass die Kinder weniger erhielten. Dann liess sie Brod kommen und es unter sie vertheilen. Als das geschehen, sagte sie, wir wollen ihnen noch eine rechte und volle Freude machen; man zünde ihnen Feuer an. Als nun die Feuer der Länge nach brannten, liess sie Vielen die Füsse waschen und salben, und die Armen *fingen an zu singen* und sich gar wol zu befinden. Als das E. hörte, sagte sie: siehe, ich habe es euch gesagt, *wir sollen fröhliche Menschen machen*; und sie war voll Freude mit den Fröhlichen«.

Aber alle ihre Barmherzigkeit und Menschenliebe konzentrirte, möchte man sagen, E. in jenem *Spitale* zu Marburg (Franziskaner-, später Elisabethen Hospital genannt), das sie auf ihre eigene Kosten gründete und an dessen Unterhalt sie beinahe Alles, was sie hatte, verwandte. »Hier sammelte sie, sagte Dietrich, die kranken Glieder Christi, in denen sie dem Herrn Christo dienete«. Und sie dienete ihnen mit ihrem Gelde, ihrer Hände Arbeit, mit ihrer *eigenen Person*: das rechte Vorbild jener »barmherzigen Schwestern«, die in späteren Jahrhunderten und in unsern Tagen in beiden Schwesterkirchen als wahre »Töchter der Barmherzigkeit« sich der Krankenpflege geweiht haben und in die Fusstapfen der E. getreten sind. »Sie bereitete selbst mit ihren Dienerinnen den Kranken die Speise, sie wusch und badete sie, trug und hob sie, machte ihnen das Bett, und verschonte für diese wohlthätigen Zwecke weder Schleier noch Fenstervorhänge noch drgl., die sie, wenn es Noth that, zerriss und zerschnitt. Eines Tages, als sie einen linnenen Vorhang zerschnitt, um die Armen, die gebadet hatten, in die Stücke einzuhüllen, rief sie aus, während sie sie bedeckte: o wie wohl ist uns, dass wir unsern Herrn so baden und bedecken können! Worauf die Dienerin (Irmengarde ist es, die diess erzählt) erwiederte: Euch mag dabei wohl sein; ich weiss aber nicht, ob es Andern auch so ist". Mochten die Kranken noch so hässliche Krankheiten haben, E. schauderte nicht davor zurück; eher hatten diese für ihre Liebe, ihre Selbstüberwindung, ihr mittelalterliches Streben nach Verdienst vor Gott noch eine Anziehungskraft.

Besonders elender Kinder nahm sie sich an. »Einen Knaben, der krätzig und einäugig war, trug sie in einer Nacht einst sechs Mal aus dem Bette, wusch auch seine schmutzigen Kleider mit grosser Freude und sprach mit ihm gar freundlich und einschmeichelnd«. »Ein hässliches Kind voll Geschwüre, das Jeder nur von Ferne anzuschauen graute, verpflegte sie liebevollst: sie wusch und bedeckte es, gab ihm die Arzneien, kniete vor ihm nieder, löste seine Schuhe und wollte ihm die Füsse entblössen, aber das Mädchen liess es nicht zu. Sie schnitt ihm die Nägel an Händen und Füssen, reinigte mit der eigenen Hand das eitervolle Gesicht und verwandte so viel Sorgfalt auf das arme, junge Geschöpf, dass es bald sich verhältnissmässig besserte. Da liess sie es zuweilen in ihr Haus rufen und unterhielt sich mit ihm gar freundlich«.

Mit dieser hingebenden Thätigkeit im Spital verband aber E. stets noch die liebevollste Sorge für die Hausarmen und Hauskranken. »Sie ging mit ihren Dienerinnen in die Häuser der Armen und liess Brod, Fleisch, Gerste und andere Lebensmittel zur Vertheilung unter die Armen mit sich nehmen und theilte sie mit eigner Hand aus. Sie nahm auch auf die Kleider und Betten der Armen Obacht«.

Doch nicht bloss leiblich, auch geistlich berieth sie die Armen. Einmal ermahnte sie eine arme, alte Frau, sie solle beichten; »da aber die Worte nichts halfen, so züchtigte sie die Faule mit Ruthenhieben, und so brachte sie sie zum Beichten«; ein Zug, in dem man die Schülerin Konrads erkennt.

Sie machte freilich auch ihre bittern Erfahrungen, gleich andern Menschen; aber ihre unverwüstliche Menschenliebe liess sich dadurch nicht beirren: sie musste dem mitleidigen Zuge ihres Herzens folgen. »Als sie in Wehrda war, erzählt eine der Dienerinnen, war da ein armes Weib der Entbindung nahe, und weil ihre Wohnung von derjenigen der seligen Elisabeth entfernt war, so liess sie neben ihrem Haus in der Scheune alle Vorrüstungen treffen, ein Bett aufschlagen, Feuer anmachen, und andere Zurüstungen treffen; drauf als das Weib geboren, liess sie das Kind tau-

fen und ihm den Namen Elisabeth geben, und besuchte Mutter und Kind jeden Tag und segnete sie und sorgte für sie ungefähr vier Wochen lang. Dann schenkte sie ihr einen Mantel, ihre eigenen Schuhe, die sie von ihren Füssen nahm, zwölf kölnische Pfenninge, einige Kleidungsstücke, und liess von dem Mantel ihrer Dienerin — eben der Elisabeth, die diess erzählt — die Ermel abnehmen, um das Kind darein zu wickeln, befahl auch, man solle ihr noch Lebensmittel geben. Die Mutter aber machte sich an einem Morgen frühe mit ihrem Manne, dem sie auch die Schuhe gegeben hatte, auf und liess ihr Kleines zurück. Als E. Morgens in die Kirche ging, sagte sie, vor Beginn der Messe, zu ihrer Magd: ich habe noch einiges Geld in der Tasche, das kann die arme Frau mit ihrem Kinde zu ihrer Stärkung brauchen; geh' hin und bring' es ihr. Die Magd ging hin, fand aber das Kind allein und berichtete. So eile gleich hin und bringe das Kind, dass es nicht vernachlässigt werde, erwiederte E., und übergab es drauf der Frau eines Soldaten in demselben Dorfe zur Besorgung. Dann liess sie den Stadtrichter kommen, dass er seine Diener auf verschiedenen Strassen nach der Mutter aussende. Die Diener kehrten indessen bald zurück, ohne eine Spur von den Vermissten gefunden zu haben. Da rieth ihre Magd und drang in sie, sie möchte beten, dass Gott ihr die Mutter des Kindes entdecke. (!) Denn sie fürchtete den Meister Konrad. Aber sie sagte, ich weiss nichts anderes von Gott zu erbitten, als dass sein Wille geschehe. Und nach einer Stunde kam der Mann des armen Weibes zurück, warf sich vor E. nieder und bekannte offen, dass er mit seinem Weibe nicht weiter habe gehen können; er habe sich gezwungen gefühlt, zurückzukehren. Auf die Frage, wo sein Weib sei, gab er ihren Aufenthaltsort an; man sandte Boten nach ihr, die sie brachten, und auch sie bekannte, wie ihr Mann, und bat um Verzeihung ihrer Undankbarkeit halber, und dass sie die Fürstin schwer beleidiget habe. Als nun die Umstehenden dafür hielten, ganz mit Recht sollte diesem Weib, das so undankbar sich gezeigt, der Mantel und die Schuhe genommen und Andern

gegeben werden, so erwiederte die selige E. selbst: so thut denn, was euch gerecht scheint. Und der Mantel wurde einer frommen Jungfrau im Dorfe gegeben, welche sofort dem Herrn Keuschheit gelobte und den Eintritt in ein Kloster. Die Schuhe aber wurden einer Wittfrau gegeben. E. aber, sich des armen Weibes wieder erbarmend, liess ihr andere Schuhe und Felle reichen. Dann schied es mit ihrem Kinde, das sie so unmenschlich verlassen hatte«.

In diesen Liebeswerken, Armen- und Krankenpflege und Besuchen, verfloss ein ziemlicher Theil ihrer Zeit, und sie bildeten nicht den geringsten Theil ihrer Beschäftigung und Arbeit. Aber doch nicht alle; denn E. war unausgesetzt thätig. Was sie an Zeit übrig hatte, verwandte sie auf Besorgung der Hausgeschäfte und auf Spinnen. »Sie wusch selbst die Töpfe, Schüsseln, Platten, und öfters schickte sie die Mägde aus, um durch sie nicht von solcher Beschäftigung abgehalten zu werden; wenn sie dann zurückkehrten, so fanden sie sie mit Waschen und Scheuern beschäftigt, zuweilen alles schon gereinigt. Sie spann sehr fleissig, doch nur Wolle, denn Leinen konnte sie nicht. Selbst wenn sie krank war, und sie war oft krank, sagt Irmengarde, so spann sie im Bette, und wenn ihre Dienerinnen ihr die Spindel aus der Hand rissen, damit sie sich doch schonete, so verzog sie, um doch nicht ganz müssig zu sein, die Wolle für die späteren Arbeiten und rüstete sie mit ihren Händen zuweg. Sie liess sich vom Kloster Altenberg, wo ihr jüngstes Töchterlein war, die Wolle zum Spinnen schicken, erhielt aber für das Gesponnene, wie Vielen bekannt ist, sagt Irmengarde, weniger als sie verdiente. Dagegen war sie selbst sehr gewissenhaft in Erfüllung ihrer Obliegenheiten. Als sie einst aus allem Spinnen heraus von Konrad nach Eisenach berufen wurde, so schickte sie von dem Gelde, das sie vom Kloster in Altenberg für die zu spinnende Wolle bereits erhalten hatte, einen Kölner Pfenning nebst der Wolle, die sie nicht gesponnen hatte, zurück, um ja nichts, was sie nicht durch Arbeit verdient und über das hinaus, zu behalten«. Was sie so

verdiente, verwandte sie für ihren Unterhalt, für die Armen, oder »legte es auf den Altar«.

In ihrer Aszese ging sie bis zur völligen Ertödtung alles eigenen Willens und aller sinnlichen Lust und Eitelkeit. Ihre äussere Erscheinung trug schon diesen Charakter. »Das graue Kleid der Tertiarier legte sie nie ab; als es zu kurz ward, verlängerte sie es mit einem Stück Tuch von anderer Farbe. Risse an ihren Aermeln besserte sie ebenso mit Stücken von anderer Farbe aus. Im Winter, wenn es kalt war, legte sie sich, wol auch weil sie nicht hinreichende Kleider hatte, zwischen zwei Kissen, doch ohne auf eines zu liegen; sie konnte dann ausrufen, voll Freude in ihrem Elend: ich liege wie in einem Sarkophage«. Den Genuss des Badens versagte sie sich gänzlich. Als sie auf Besuch bei ihrer Tante in Kitzingen war, zwang sie diese, sich zu baden. Kaum aber hatte sie mit dem Fusse das Wasser hin und her bewegt, als sie wieder herausstieg mit den Worten: »es ist genug gebadet«. — Im Umgange mit ihren Dienerinnen war sie liebreich, demüthig: sie wollte nicht von ihnen »Herrin« genannt werden, sondern sie sollten nur einfach zu ihr sagen: »du Elisabeth«. Sie liess sie an ihrer Seite sitzen und von ihrem Teller essen. Und diese Dienerinnen waren nicht mehr die Edelfräulein von früher, sondern jene, die ihr Konrad zugeordnet hatte. Einmal sagte Irmengarde zu ihr: »Ihr erwerbt euch ein Verdienst durch uns, aber bedenket nicht, dass wir können dadurch zu Fall kommen und hochmüthig werden, sofern wir mit euch essen und an eure Seite uns setzen dürfen«. Auf dieses erwiederte E.: »siehe, so sollst du nun auch in meinem Schosse sitzen«; und Irmengarde musste das sofort. Das Essen, meist Gemüse, kochte sie sich mit ihren Mägden selbst, »unschmackhaft und ungesalzen«, sagt die eine Dienerin, »da sie weder die Mittel noch die Kenntniss dazu hatte«; mit diesem einfachen, im heissen Wasser abgekochten Gemüse war sie oft zufrieden. Und »wenn diese schlechte Speise durch die Unachtsamkeit der Fürstin, wann sie etwa dem Gebete oblag, anbrannte, so ertrug sie den Tadel ihrer Dienerinnen darob mit Freuden«. Hatte sie aber

einmal »etwas Gutes oder Köstliches, so entzog sie es ihrem eigenen Munde und reichte es den Armen in ihrem Spitale«. Doch wollte sie diese Aszese nicht in einer Weise übertreiben, die sie vor Gott nicht verantworten könnte. Ein Arzt musste ihr ihre Diät bestimmen, »damit sie sich vielleicht nicht etwas Nothwendiges entzöge, und dadurch eine Schwäche oder Krankheit zuzöge, und so dem göttlichen Befehle ungehorsam würde und für ihre allzugrosse Abstinenz Gott Rechenschaft geben müsste«.

Mitten in allem äusseren Thun war ihre Seele meist bei Gott. Sie war ganz Andacht. Konrad selbst sagt, er habe nie eine Frau getroffen, welche es im beschaulichen Leben weiter gebracht hätte; ihr Antlitz, wenn sie gebetet; hätten Mönche und Nonnen manchmal leuchten sehen; öfters habe sie mehrere Stunden in einer Art Entzückung (s. o.) gelegen, und nach derselben längere Zeit beinahe gar nichts gegessen. In der That, sie war oft wie verloren — in Gott. »Wenn sie die Kochgeschirre reinigte, oder die Speisen kochte, oder auch sonst, wenn sie bei ihren dünnen dürftigen Kleidern fror und näher an's Feuer trat, doch stets mit einer Handarbeit, da sie nie müssig sein wollte, beschäftigt, geschah es, dass sie im Gebet oder in der Beschauung verloren, nicht gewahr wurde, wie eine Flamme, oder ein Funke ihre Kleider ergriff und verbrannte, bis eine von den Mägden zurückkam, und alsbald, dass etwas verbrannt war, roch und das Feuer löschte. Dann kam E. durch das Geschrei der Magd wieder zu sich; das Ausgebrannte flickte sie aber mit schlechten Lappen von aller Art und Farben, die sie von überall her zusammen gelesen hatte, mit eigenen Händen aus, so gut sie es vermochte, denn sie war nicht sehr geschickt in der Nadel«. Als sie einmal in ein Frauenkloster kam, das keine Besitzungen hatte, sondern nur vom täglichen Almosen lebte, zeigte man ihr in der Kirche kostbare vergoldete Skulpturen. Da meinte sie, die Nonnen hätten besser gethan, diese Ausgaben auf ihre Kleidung und ihren Unterhalt zu verwenden, als auf die Ausschmückung der Wände; diese Bilder sollten sie in ihren Herzen tragen. Als nun eine Nonne sie auf ein beson-

ders schönes Bild (wahrscheinlich vom Erlöser) aufmerksam machte, antwortete sie: »ich bedarf kein solches Bild, denn ich trage es bei mir im Herzen«. Eine Aeusserung, deren Luther rühmend gedacht hat. Das war die Gegenwart Gottes, in der sie lebte. Ebendarum mochte sie auch »kein unnöthiges Geschwätz, oder gar rachsüchtige Worte« in ihrer Gegenwart leiden. Sie sagte gleich: »wo ist jetzt der Herr«? Sie war daher auch in aller äusseren Anfechtung gar geduldig und fröhlich; »man hätte glauben sollen, sagt Irmengarde, sie hätte nie etwas Widerliches zu tragen«. Doch weinte sie viel. »Wenn sie am heitersten war, hat sie am meisten geweint, was wunderbar scheint: zugleich fröhlich sein und weinen«; aber es waren eigene Thränen; »sie entstellten nie ihr Gesicht, sondern flossen wie aus einer reinen Quelle über ihr Antlitz herab, das ganz heiter und fröhlich blieb«. Sie sagte von denen, die im Weinen ihr Gesicht entstellen: »sie scheinen gleichsam den Herrn zu erschrecken; sie sollten doch Gott, was sie haben, heiter und wohlgemuth geben«. Welch' eine (gewaltige) Beterin sie war, sieht man aus folgender Geschichte. Einst kam eine vornehme Frau zu ihr, sie zu besuchen, Gertrude von Leimbach; mit ihr ein junger Mensch, Namens Berthold (vielleicht ein Edelknabe), weltlich gekleidet. Als E. ihn sah, rief sie ihn zu sich. »Du scheinst dich allzu weltlich zu tragen; warum dienst du nicht deinem Herrn«? Der Jüngling, beschämt, antwortete hierauf: »»O meine Herrin, ich bitte Euch, betet für mich, er möge mir Gnade geben, dass ich ihm dienen möge««. »Willst du wirklich, meinte E., dass ich für dich bete«? »»Gerne««. »Da musst du aber gleicherweise mit mir durch eigenes Beten dich zur Gnade Gottes tüchtig machen; und ich will gerne für dich beten«. Und sogleich gingen sie an einen abgelegenen Ort der Klosterkirche. Da kniete sie nieder, wie es ihre Gewohnheit war, und fing an für den Jüngling gewaltig zu beten. Etwas entfernt war der Jüngling. Als sie nun eine Zeit lang gebetet hatten, fing er an mit lauter Stimme zu rufen: »Höret auf, gnädige Frau; es ist genug«. Die Fürstin aber ward immer eifriger; nach kurzer Zeit rief der Jüngling noch lau-

ter: »O gnädige Frau, so höret doch einmal auf zu beten; ich kann es nicht mehr aushalten«. Denn »wie brennend und glühend schwitzte und rauchte er am ganzen Leib, und warf die Arme und den Leib bald hierhin, bald dahin«. Und die Herrin des Knaben und die Mägde sprangen herzu und fanden ihn, wie Elisabeth es ihnen sagte, »ganz heiss und seine Kleider von Schweiss ganz feucht«; und zu wiederholten Malen rief er: »ich bitte euch im Namen Gottes, höret doch auf mit Beten, denn ich verbrenne schier«. Und die ihn hielten, »konnten kaum die brennende Hitze an seinen Händen aushalten« (!). Sobald aber E. aufhörte zu beten, befand er sich besser. Nach ihrem Tode — die Geschichte hatte sich ein Jahr vor ihrem Tode zugetragen — »ging er in ein Kloster zu den Minoriten«. Aehnliches, setzt Elisabeth, die Dienerin, dieser Erzählung bei, habe sich auch noch mit Andern zugetragen, für die sie betete.

In diesem Leben der Barmherzigkeit, der Demuth, der nützlichen Beschäftigung, des Gebetes, der Eigenlosigkeit flossen ihr die zwei letzten Lebensjahre unter der Leitung des Konrad von Marburg hin. Das Verhältniss zu diesem Manne bezeichnet zugleich den Höhenpunkt ihrer spezifisch-mittelalterlichen Aszese. Sie hatte ihm Gehorsam gelobt, und hielt diess Gelübde, wie er es verlangte. Sie war ihm eine demüthige Magd, unterthänig zur Uebung des Gehorsames, zur Ertödtung und Kreuzigung ihres Fleisches. Mit Bedacht hatte sie diesen Mann zu ihrem Gewissensrathe gewählt, der in der kühnen Verachtung aller zeitlichen Güter ihr glich. Wir kennen die Klagen damaliger Zeit, besonders der Troubadours, über „die Habsucht der Pfaffen". Von dieser Leidenschaft war Konrad, der über alle Benefizien in Thüringen und Hessen zu verfügen hatte, frei, und eben diess hat der E. imponirt und sie zu ihm hingezogen. »Das Leben der Schwestern (vom Orden des h. Franziskus) ist ein sehr verachtetes; aber wenn es noch elender und niedriger wäre, ich hätte es doch erwählt. Ich hätte zwar einem der Bischöfe oder Aebte, die grosse Besitzungen haben, Gehorsam geloben können, aber ich glaubte, mit dem Meister Konrad besser zu fahren, da er

nichts besitzt, sondern ganz Bettler ist, um so in diesem Leben gar keine Stütze und keinen Trost zu haben". Es war ein eigenes Verhältniss zu diesem freigewählten Gewissensrath. Er brach ihren Willen ganz und gar; und eben diess war ganz nach ihrem Sinne. Er hatte ihr Verachtung alles Zeitlichen empfohlen. Und nun war ihr tägliches Gebet: „einmal, dass Gott ihr die Verachtung aller zeitlichen Dinge geben möge; dann, dass er ihr die maasslose Liebe zu ihren Kindern nehme; und zum Dritten, dass er ihr den Sinn einflösse, alle Schmach nicht zu achten". Eines Tages, nachdem sie gebetet, schien es ihr, als hätte sie diesen Sieg erfochten. „Gott, sagte sie zu ihren Dienerinnen, hat mein Gebet erhört; alle weltlichen Besitzungen, die ich einst geliebt, achte ich für Koth. Ebenso achte ich, Gott ist mein Zeuge, meine Kinder, wie jeden Nächsten; ich habe sie ihm übergeben; mache er mit ihnen, was ihm gefällt. In den Verläumdungen der Menschen, ihren Verkleinerungen und in der Verachtung meiner Person freue ich mich; und so liebe ich nichts, als allein Gott".

Offenbar wollte Konrad eine „Heilige" aus ihr bilden, eine Heilige nach seinen Gedanken, denn allen Stoff dazu sah er in ihr. Dazu nahm er sie in seine Schule der Zucht, „prüfte in verschiedener Art ihre Standhaftigkeit, brach ihr in Allem ihren Willen und befahl ihr das gerade an, was gegen denselben war". Davon haben uns die Dienerinnen und er selbst einige Züge mitgetheilt, welche von der unbedingten Folgsamkeit und Demuth der „fürstlichen Schülerin" zeugen, die diesen Konrad, „als Stellvertreter Gottes gar sehr zu fürchten gewohnt war". „Wenn ich einen sterblichen Menschen, pflegte sie sich zu äussern, so sehr fürchte, wie ist erst der allmächtige Gott zu fürchten, der der Herr und Richter Aller ist"! Eine der härtesten Zumuthungen, die K. an sie machte, war diejenige, ihre bisherigen Dienerinnen (Edelfräulein), die beide mit ihr das graue Kleid angezogen hatten, zu entlassen. Er wollte die letzten Bande sprengen, die sie noch an ihre frühere Welt und Zeit knüpfen mochten. Ysentrude, die eine derselben, erzählt das selbst, aber ohne die geringste Bitterkeit, und ganz wie ein-

gehend in die Erziehungsmethode Konrad's und sie würdigend. So ähnlich waren der Herrin die Dienerinnen geworden. „Um E. noch mehr heimzusuchen, diess sind ihre Worte, trieb er von ihr aus ihrem Gesinde Alle, die ihr lieb waren; endlich auch noch die Ysentrude, die sie besonders lieb hatte, und sie entliess mich mit viel Kümmerniss und unzähligen Thränen. Zuletzt vertrieb er von ihr noch Guda, meine Genossin, die von Kindheit an um sie gewesen war, die sie ganz besonders liebte; und sie entliess sie mit Thränen und Seufzen. Das that aber Meister Konrad, guten Andenkens, in wohlgemeintem Eifer und guter Absicht, weil er befürchtete, wir möchten mit ihr zuweilen von dem ehevorigen Glanz und der Herrlichkeit sprechen, und das möchte ihr Schmerz verursachen, oder Anlass zu Versuchungen werden. Ueberdem entzog er ihr allen menschlichen Trost in uns, denn er wollte, dass sie Gott allein anhange. Es ordnete ihr daher Meister Konrad harte Frauen zu, von denen sie viele Unterdrückungen auszustehen hatte, welche auch gegen sie sich verfänglich hielten und sie beim Meister Konrad anzeigten, dass sie den Gehorsam verletze, wenn sie den Armen Etwas gab, oder um Gaben für sie bat, nachdem ihr doch von ihm verboten worden war, Etwas zu geben, eben weil sie gar nichts für sich behalten konnte, ohne es den Armen auszutheilen". Konrad selbst in seinem Briefe an den Papst sagt von der einen dieser beiden Dienerinnen, die er ihr zugeordnet, sie sei „eine Wittwe von Adel, aber taub und herber Gemüthsart" gewesen, die andere nennt er „eine religiöse Jungfrau von geringer Herkunft"; diese beiden habe er gewählt, um E. in der Geduld und Demuth zu üben. Doch verrathen beide, Elisabeth und Irmengarde, wenigstens in ihren späteren Aussagen über ihre ehemalige Gebieterin, eine ungeheuchelte Verehrung und Liebe. — Folgender Zug des Konrad streift dagegen an's Sinnlose und Barbarische. „Einmal liess er E. nach Altenberg kommen, um Rath zu halten, ob er sie in's Kloster thun wolle. Da baten die Nonnen den Magister, er möchte ihr die Erlaubniss geben, in das Innere des Klosters zu gehen, damit sie sie auch sehen könnten. Und Konrad erwiederte: „ „sie mag hinein-

gehen, wenn sie will‘‘“; in der festen Ueberzeugung, sie werde nicht hineingehen. Nichts desto weniger ging sie hinein, in der Meinung, sie habe die Erlaubniss dazu, und im Vertrauen auf die vorigen Worte des Meisters Konrad. Als dieser das vernahm, liess er sie sogleich herausrufen, erinnerte sie an ihr Gelübde unbedingten Gehorsams, und wie man in den Kirchenbann verfalle, wenn man in das Innere eines Klosters gehe. Und drauf hiess er die Elisabeth sich nieder legen, und eben so auch die Irmengarde, die Dienerin, obwohl diese draussen stehen geblieben war, und nur von aussen den Schlüssel angenommen und die Thüre des Klosters geöffnet hatte, und befahl dem ihn begleitenden Bruder Gerhard, er solle beide mit einer ziemlich langen, dicken Ruthe züchtigen. Inzwischen aber sang Konrad das: Herr erbarme dich meiner“. Und Irmengarde sagte aus, noch nach drei Wochen hätte sie die Striemen auf ihrem Rücken getragen, und noch viel länger E., da sie härter geschlagen worden sei. Wie E. selbst diese Strafe angesehen, darüber hat sie später gegen ihre Dienerin sich ausgesprochen. „Man muss so Etwas sich gerne gefallen lassen; denn es geht uns hierin wie mit dem Schilfe, das im Flusse wächst. Schwillt der Fluss über, so beugt sich das Schilf und taucht unter, und das Wasser fliesst drüber hin, ohne es zu verletzen. Hört die Ueberschwemmung auf, so richtet sich das Schilf wieder auf und wächst in seiner Kraft fröhlich und frisch. So müssen auch wir zuweilen gebeugt, gedemüthigt werden, damit wir uns nachher heiter und frisch aufrichten“. In solcher Gesinnung konnte sie freilich ohne das geringste Murren Alles ertragen. Und in der That, sie war „so gehorsam, dass sie selbst der Guda und Ysentrude, wenn diese (nach ihrer Entfernung) zu ihr kamen sie zu besuchen, nichts zum Essen gab, ja sie nicht einmal anzureden wagte ohne Erlaubniss“; diess erzählt Ysentrude selbst.

Nur in Einem Stücke war sie zuweilen ungehorsam: in ihrer unbeschränkten Mildthätigkeit. Konrad suchte dieselbe umsichtig zu leiten und zu beschränken; und dass diess zweckmässig war, wer möchte es leugnen, wenn er liest,

wie E. den Bewegungen ihres Herzens blind folgte! Insonders wollte er, „da sie gewohnt war, Vieles den Armen zu geben", dass sie auf Einmal nicht mehr als einen Pfennig einem Armen reiche. Da suchte sie nun, was ihr auf Einmal zu geben nicht mehr erlaubt war, es in desto mehreren Malen nachzuholen. Als diess Konrad vernahm, befahl er ihr, überhaupt kein Geld mehr zu geben, sondern Brod. Aber sie vermehrte, wie früher das Geld, so jetzt die Brode. Daher schrieb er ihr später vor, sie sollte nur Stücke Brod austheilen. Ebenso verbot er ihr aus Gesundheitsrücksichten, und auch darin zeigt er sich umsichtig und praktisch, die allzunahe Berührung von Aussätzigen und ansteckenden Kranken, z. B. das Baden derselben und das Küssen. Er fürchtete, ihr „zartes, edles Wesen möchte dadurch angesteckt, oder gar untergraben werden". Das waren Opfer für E., und wenn sie hierin dem Zuge ihres Herzens nicht folgen konnte, so „fing sie an, vor allzugrossem Mitgefühl krank zu werden". Ihr Herz kam dann in Kollision mit ihrem Gehorsam, und wenn sie je zuweilen ungehorsam war, weil sie nicht anders konnte, so war es hier. Wir lasen oben in der Geschichte von der Wöchnerin, wie E. in diesem Stücke den Meister Konrad und seine Verweise fürchtete. Es blieb aber nicht bei Verweisen, sondern es kam, im Geiste jener Zeit, — wie denn E. selbst einmal ein unbussfertiges Weib gegeisselt hat — zu Geisselungen und Ohrfeigen, die, wie Ysentrude sagt, E. selbst zum Andenken an die Backenstreiche des Herrn sich gewünscht habe. Konrad selbst gesteht — er bittet aber Gott dafür um Verzeihung — dass er sie, weil sie ein aussätziges Mädchen zu sich genommen und ihm die eckelhaftesten Dienste erwiesen habe, heftig gezüchtigt hätte, da er wegen ihrer Ansteckung besorgt gewesen sei.

In dieses „Gott und der Menschheit" geweihte Stillleben trat kaum eine Unterbrechung oder Abwechslung. Nur einmal kam eine Gesandtschaft aus Ungarn. Ihr Vater nämlich hatte gehört, dass sie wie eine Bettlerin von Aller Troste verlassen sei. Er schickte daher eine Gesandtschaft, den Grafen Panias (Banfi) mit grossem Geleite, um sie in ihr

Heimatland wieder zurückzurufen. Der Graf kam nach Marburg und fand die Fürstin am Spinnrocken sitzen und Wolle spinnen. „Eine Königstochter am Spinnrocken"! rief er aus, das habe er noch nie gesehen. Dem Wunsche des Vaters konnte indess E. nicht entsprechen: so lieb war ihr die Armuth und „das Exil" geworden.

Sonst hatte sie von den Ihrigen keinen Besuch; wir lesen auch in den ältesten Berichten nichts von ihren Kindern. Von der Welt ward sie verlacht und verspottet; man nannte sie eine Närrin; ja man warf ihr vor, weil sie stets so stillheiter war, sie hätte allzufrühe den Tod ihres Mannes vergessen. Hätte sie sich wieder verehlichen wollen, sagt Ysentrude, „so hätte sie die Herrlichkeit der Welt und ihren Reichthum wieder gefunden". Aber „Alles ertrug sie mit grosser Geduld, ja Freudigkeit, eingedenk des Wortes: wenn ihr von der Welt wäret, so hätte die Welt das Ihrige lieb; denn wie sie die Welt und ihre Herrlichkeit mit Füssen trat, so hat auch die Welt sie verfolgt". Einen Tröster hatte sie in Gregor IX., der väterlich an sie schrieb, sie in seinen besonderen apostolischen Schutz nahm und dem Magister Konrad wiederholt empfahl, den er auch zu ihrem Beschützer bestellte, und „durch dessen Vermittlung sie auch die Heirathsgabe von 2000 Mark erhielt, welche sie ganz nach seinem Rath zu Almosen verwandte".

Zwei Jahre ungefähr mochte sie jetzt in Marburg gewesen sein und das graue Kleid angelegt haben, als auch schon die Zeit ihres Scheidens von dieser Erde kam. Ihre vielen Büssungen und Leiden, selbst ihre starken religiösen Gefühle scheinen so früh ihr Körperliches verzehrt zu haben. Sie hatte davon ein Vorgefühl und sprach es gegen Konrad aus, den sie in einer Krankheit, an der er gerade darniederlag, besuchte. „Ich frug sie, erzählt dieser, wie sie nach meinem Tode ihren Stand einrichten wolle. Da sagte sie mir bei Anlass dieser Frage ihren Tod unzweifelhaft voraus". Vier Tage nach dieser Unterredung verfiel sie in eine Krankheit. Etwas mehr als 12 Tage lag sie krank. „In diesen letzten Tagen, erzählt Elisabeth, ihre Dienerin, die neben ihrem Bette sass, hörte ich in der Kehle der Kranken einen unge-

mein süssen Gesang; sie lag aber gegen die Wand gekehrt. Nach einer Stunde wandte sie sich um und sagte zu mir: wo bist du, Geliebte? Ich antwortete: ich bin hier. Und ich fügte dann hinzu: meine gnädige Frau, wie süss habt ihr gesungen. Und sie frug mich, ob ich es auch gehört hätte, und ich sagte: ja. Und sie fuhr fort: ich sage dir, dass zwischen mir und der Wand ein Vögelein war, das gar lieblich sang; das hat mir das Herz aufgesungen, und ich konnte nicht anders, ich musste mitsingen". Sie war, sagt dieselbe Dienerin, „voll Liebe, sie sprach zu uns in ganz guten Worten, nannte uns nur Freundinnen oder Geliebte". Drei Tage vor ihrem Tode wollte sie keine weltlichen Personen mehr zu sich lassen, auch keine vornehmen, die damals häufig sie zu besuchen gekommen waren. Nur ihre Dienerinnen, ihr Beichtvater und ein armer Knabe, den sie an die Stelle des auf Konrads Befehl entfernten Aussätzigen zu sich genommen, hatten Zutritt. Sie wolle über das Ende nachsinnen, äusserte sie sich, und über „das strenge Gericht, da alle gewogen werden, und über ihren allmächtigen Richter".

Am Sonntag vor der Oktave des S. Martinsfestes (18. Nov. 1231) nach der Metten beichtete sie dem Konrad, der, scheint es, wieder hergestellt genug war; „sie wusste aber nichts zu beichten, was sie mir nicht schon mehrmals gebeichtet hätte". Nach der Beichte fragte Konrad sie, was sie über ihr Hab und Gut und ihr Geräthe verfüge. Da antwortete sie: „Alles, was ich längst zu besitzen schien, war den Armen". Und sie bat den Meister selbst, dass er es den Armen austheile; nur das graue Kleid nicht; in dem wollte sie begraben sein. Ein Testament machte sie nicht; „einen Erben ausser Christus wollte sie nicht haben". So Dietrich. „Um die Stunde der Prim, erzählt Konrad, empfing sie den Leib des Herrn, und nachher, bis zur Stunde der Vesper, sprach sie oft von dem Besten, was sie in der Predigt gehört hatte, und vornehmlich von der Auferweckung des Lazarus und wie der Herr geweint hat". Durch diese Worte wurden einige Anwesende, Religiöse beiderlei Geschlechts, bis zu Thränen gerührt. Als dieses die Sterbende bemerkte,

wiederholte sie die Worte des Herrn: „Weinet nicht über mich, ihr Töchter Jerusalems, weinet über euch selber“. Vielleicht in dieser letzten Nacht war es, was eine der Dienerinnen erzählt: „Als wir am Bette der seligen E. sassen, in ihrer letzten Krankheit, frug sie, was wir thun würden, wenn der Teufel sich uns zeigte“. Aber diese Aengsten waren bald überwunden. „Einen Augenblick nachher rief sie mit lauter Stimme, als vertriebe sie einen bösen Geist: fliehe, fliehe! Dann fügte sie bei: sprechen wir jetzt von Gott und dem Knaben Jesu, denn die Mitternacht naht, wo Jesus geboren ist und in der Krippe geruht und mit seiner höchsten Gegenwart einen neuen Stern geschaffen hat, der niemals zuvor gesehen wurde. Und diess und anderes sprechend war sie ganz heiter, als läge sie nicht todtkrank. Und sie sagte: obwohl ich schwach bin, so fühle ich doch keine Schwachheit. Und diesen ganzen Tag (Abend) vor ihrem Tode war sie voll Andacht“; und auch die Nacht noch, nach Konrad. „Vor Sonnenuntergang bis zum ersten Schrei des Hahnes lag sie da wie in einem Zustande der Wonne und des Jubels, mit den Zeichen erhabener Andacht“.

Endlich „entschlummerte sie“ in der Nacht des 19. Nov. 1231, nachdem sie eben ihr 24. Jahr vollendet; es war das Jahr, in dem auch Antonius von Padua starb.

Ihr Leib wurde eingehüllt, wie sie es selbst gewünscht hatte, in ihr graues Kleid, und in die Kapelle des Hospitals gebracht, wo er 4 Tage lang der Verehrung und Andacht der Gläubigen ausgestellt blieb. Am 4. Tage darauf wurde das Leichenbegängniss mit Feierlichkeit begangen. Am tiefsten war der Schmerz der Armen, die in ihr ihre Mutter verloren hatten.

Ueber den Leichnam „der Heiligen“ lesen wir nun das Gleiche, was von Franziskus und andern Heiligen des Mittelalters (selbst von einem Peter von Kastelnau). „Obwohl er bis zum 4. Tage unbeerdigt da lag, so roch er doch nicht, wie bei andern das gebräuchlich ist, vielmehr ging von ihm ein süsser, würziger Geruch aus“; ja der spätere Dietrich sagt, der Körper habe ausser der Blässe keine Spur des Todes verrathen; das Fleisch sei zart gewesen; der Leichnam

habe nicht erstarren wollen. So hatte sich bereits die Tradition ausgebildet. Auch die Vögel haben (es war Winterszeit!) der Entschlafenen (wie dem Franziskus) gleichsam ein Requiem gesungen. „Die Aebtissin von Vechere hörte während der Begräbnissfeierlichkeit Vögelein auf's lieblichste singen; und sich wundernd, wo das wäre, ging sie zur Kapelle hinaus und sah auf dem Dache der Kirche sehr viele, als wollten sie die Leichenfeier begehen, und hörte sie auf verschiedene Weise singen". Man sieht: Augen und Ohren und Nase gleicherweise müssen ihren Antheil an dem Tode der „Heiligen" haben; doch lässt sich das noch symbolisch deuten. Am widerlichsten aber machte sich die Reliquiensucht. „Man warf sich auf die Bahre; die Einen rissen Stücke von ihrem Rocke, Andere schnitten ihr Haare und Nägel ab; Einige sogar an den Ohren und Brüsten die Spitzen". Das ist die Z u t h a t der sinnlichen Masse, die das Wort nicht kennt: „Was suchet ihr den Lebendigen bei den Todten? Er ist nicht hier, er ist auferstanden"!

E's. Charakter liegt in ihrem Leben so klar vor, dass es einer weiteren Zeichnung nicht bedarf. Ueber ihre ä u s s e r e Erscheinung fehlen uns g l e i c h z e i t i g e Nachrichten.

„Im Gegensatze zu weltlichem Ruhme fängt der Ruhm der Erwählten Gottes erst mit ihrem Tode an". So war es wenigstens bei E., wenn anders das Wort „Ruhm" nicht zu weltlich ist für eine „Heilige", deren Leben „ein fortwährender Akt der Demuth" war. Was man der Lebenden versagte, wurde der Todten in hohem Maasse: Anerkennung, Würdigung, Verehrung. Es geschah diess freilich im Geschmack jener Zeit, und nach Zeitbegriffen; doch wer möchte es der Kirche nicht danken, dass sie dem gegenüber, was sonst in der Welt allein für gross und hoch gilt, eine von eben dieser Welt zu ihren Lebzeiten Verachtete und fast Verstossene, eine „Thörin des Kreuzes Christi", auf einen hohen Stuhl gestellt und sie kanonisirt hat, damit der Welt wenigstens auch noch Anderes, als was s i e kennt, als herrlich vorgehalten werde.

Diese feierliche Heiligsprechung ist freilich nur die Form gewesen, die, was wesenhaft tief im Bewusstsein der Christen über E. lag, formulirte. Nur das hat sie gethan; zur historischen Würdigung der Seligen hat sie nichts hinzu thun können. Aber für jene Zeiten war eine solche Deklaration und Proklamation von Wichtigkeit. Sie ging aber nicht ohne mannigfache Betriebsamkeit vor sich, wie „denn diese päpstlichen Apotheosen“ meist „einen schwierigen und kostspieligen Prozess durchgingen“. Das nächste Interesse an dieser Verherrlichung seiner Schülerin, von der er sich einen Theil glaubte zueignen zu dürfen, hatte Magister Konrad von Marburg. Er richtete an den Papst ein Schreiben, darin er zwar nur allzu wenig über das Leben der E. mittheilt; gleichsam nur als Einleitung zum Folgenden; desto mehr aber von Wundern berichtet, die sofort nach ihrer Beerdigung an ihrem Grabe und auf Anrufung ihrer Person hin, und durch ihr Gebet (ganz wie bei Franziskus) geschehen sein sollen, und welche die Kanonisation derselben begründen und berechtigen sollten. Seltsam! Aus dem Leben der E. werden keine Wunder berichtet, oder kaum einzelne Züge, die diesen Namen verdienten, weder von den Dienerinnen, noch von Konrad selbst; nur der spätere Dietrich sagt, sie habe viele Wunder gethan; um so übermässiger fliesst diese Quelle an ihrem Grabe. Es ist, wie wir schon bei Bernhard und bei Franziskus diess bemerkt haben, allerdings psychologisch Manches erklärbar, (denn Alles lässt sich nach den „beeidigten“ Aussagen nicht geradezu in Abrede stellen), aus der Erregtheit der Menschen überhaupt und besonders jener Zeit und ihrer Disposition für diese „Nachtseite“ des Lebens; „die Basis des Geisteslebens im Mittelalter begünstigte, vermöge einer vorwiegenden nervösen Aufregung und Phantasiethätigkeit, das Auftreten ausserordentlicher, mirakulöser Zustände“. Aber um das Ganze sich zu erklären, muss man die Leichtgläubigkeit, die Kritiklosigkeit, die Wundersucht, den frommen Betrug jener Zeit mit in Kauf nehmen; denn von gewissenhafter und unparteiischer Prüfung ist nirgends eine Spur; selbst wenn es heisst, „eidlich“ hätten die Betreffenden oder die

Zeugen ihre Aussage gethan, so ist damit nicht gesagt, dass ihre Aussagen geprüft worden wären, sondern nur, dass man sie erinnert hätte, eidlich ihre Aussage zu thun. Wie ist auch eine Prüfung denkbar, wo, was die umsichtigste Untersuchung erfordert, in einem Tage, und nicht bloss eine Geschichte, sondern duzzende und noch mehre, abgemacht und dann als „unzweifelhaft" konstatirt werden! Was alles ist nicht aus diesen Zeiten an Wunderhaftes von „geschwornen Zeugen" über verschiedene „Heilige", Einer den Andern wie überbietend, berichtet worden. Wir übergehen diese Mirakel am Grabe der Seligen: plötzliche Heilungen von Uebeln der Seele, aber auch von den schwersten Gebrechen des Leibes; von Tauben, Blinden, Hinkenden, Wahnsinnigen, Lahmen, Aussätzigen, und was der Katalog menschlichen Elends noch weiter aufweisen mag. Konrad erzählt sie mit Bezeichnung des Orts, des Datums, der Personen und der dabei gebrauchten Gebetsformeln. Denn er hatte bei Gelegenheit der Einweihung zweier Altäre in der Kapelle, wo E. begraben lag, durch den Erzbischof von Mainz in einer Predigt vor einer grossen Volksmenge allen Denen, welche durch die Verdienste der Seligen Heilung empfunden hätten, als Pflicht es auferlegt, diess am folgenden Tage dem Erzbischofe anzuzeigen und durch Zeugen zu bestätigen. Sehr viele hatten sich eingefunden; ihre Aussagen wurden zu Protokoll genommen und dem Papste zugeschickt. Das war im Jahr 1232, im August. Er sollte aber die Freude nicht erleben, „das Werk seiner Hände" solchergestalt gekrönt zu sehen. Nach seinem Tode nahm Landgraf Konrad, der Schwager der Seligen, der (1234) in den deutschen Orden getreten war, die Sache auf. Auch er hatte ein Interesse daran, schon als Schwager, und noch ein ganz besonderes, da durch seine Vermittlung der Spital der E. mit den sämmtlichen Stiftungen und Gütern (1234) an den deutschen Orden gekommen war. „Um diese Zeit, sagt Caesarius von Heisterbach, kam Marburg, sowohl wegen der glorreichen Wunder, die da geschahen, als wegen der deutschen Ordensritter, die da ihren Sitz hatten, — auch Konrad hatte darin das Ordenskleid angezogen, — immer

mehr zu grossem Ruf und Reichthum. Indem jene Religiösen die Zeichen und Wunder, welche täglich an diesem Orte der seligen Elisabeth geschahen, in Betracht nahmen, wandten sich mehrere von ihnen, mit Bruder Konrad, weiland Landgrafen, persönlich an den Papst, und fingen an, an der Kanonisation derselben zu arbeiten". Darauf befahl der Papst, sorgfältig die Wunderheilungen zu untersuchen. Es geschah diess. Auf einen bestimmten Tag wurden Alle, die von solchen Wundern an sich erlebt hätten, oder darum wüssten von Andern und um Andere, nach Marburg eingeladen, wo eine verordnete Kommission von Geistlichen die Aussagen aufnahm. Hundert und zwanzig Wundergeschichten, darunter sechszehn Todtenerweckungen, wurden (an jenem einen Tage) geprüft und zu Protokoll genommen, mit dem Siegel der Prälaten bekräftigt und durch eine Kommission — darunter Landgraf Konrad — nach Rom geschickt. Auf diess hin — denn „insgemein wurden Wunder im Leben oder durch den Leichnam, als göttliche Erklärungen über die Heiligkeit, für nöthig gehalten" — wurde in Perugia, in derselben Stadt, in welcher sieben Jahre zuvor der Franziskus heilig gesprochen wurde, auch dessen „erstgeborne geistliche Tochter und eifrigste Schülerin in Deutschland" auf feierliche Weise von Gregor IX. kanonisirt. Es war der 26. Mai 1235, und in einer Bulle vom 1. Juni wurde diese Heiligsprechung allen Fürsten und Bischöfen der Kirche mitgetheilt. Die Bulle setzte ihr jährliches Fest auf ihren Sterbetag, den 19. Nov., und verlieh allen bussfertigen Beichtenden, die an diesem Tage „die Gewürze ihrer Andacht" zu dem Grabe der Heiligen tragen würden, ein Jahr und vierzig Tage Ablass. Am 1. Mai des folgenden Jahres fand die feierliche Erhebung der Gebeine der „Heiligen" unter dem Zuflusse einer „zahllosen Menge Volkes" und in Anwesenheit von Fürsten, Grafen, Rittern, Erzbischöfen, Bischöfen und Geistlichen, auch Kaiser Friedrich's II. statt. Die vornehmsten legten selbst Hand an und der Kaiser setzte ihr eine goldene Krone auf. Natürlich fehlten auch jetzt die Wunder nicht, welche die „stehenden" Begleiter solcher mittelalterlichen Szenen sind.

Aus ihrem Hirnschädel „floss wohlriechendes Oel“, das die deutschen Ordensritter zu Marburg verkauften (!), und viele Pilgrime wallfahrteten (bis zum 16. Jahrhundert) zu dem Grabe der Heiligen.

Ueber ihrem Grabe in der Franziskus-Kapelle wölbte sich nachmals der „hohe Dom zu Marburg“, „das älteste Denkmal, in welchem sich, nachdem die frühere byzantinisch-römische Form verlassen war, die aus derselben entstandene eigenthümliche Bauart des 13. Jahrhunderts in ihrer ersten Einfachheit, ohne alle Beimischung fremdartiger Formen, folgerecht durchgeführt findet“. Der erste Stein wurde im Jahr 1235, einige Monate nach Elisabeth's Heiligsprechung, von dem Landgrafen Konrad gelegt; nach acht und vierzig Jahren war der ganze Bau seinen wesentlichen Theilen nach vollendet. Im Jahr 1539 liess Landgraf Philipp die Gebeine seiner Urahne, „um ihre bisherige abergläubische Verehrung zu unterdrücken“, anderswo beisetzen; wo sie jetzt ruhen, weiss man nicht.

Ein anderes Ende, als E., hatte ihr Gewissenrath Konrad. Seit der „fürchterliche“ Mann mit unerbittlicher Unparteilichkeit und Strenge sich auch an die Adeligen und Grossen machte, und als bestellter Ketzerrichter sie anklagte und vor sein Tribunal lud, ward ihm der Tod geschworen. Er hatte (mit andern Grafen noch) den Grafen von Sayn, als der Ketzerei beschuldigt, vor Gericht geladen. Der Graf erschien und bekannte sich vor dem Manne für schuldig. Und warum nicht, da, wenn er es nicht gethan hätte, er des Todes gewesen wäre? Auf diese seine eigene Erklärung hin wurde er zwar freigelassen, aber er musste sich als Büssender die Haare abscheeren lassen. Nun frei erklärte der Graf bald darauf, nur um dem Feuertode zu entgehen, habe er sich schuldig bekannt, und rief die Fürsten des Reichs, die hohe Geistlichkeit und den römischen König um Beistand an auf einer Reichsversammlung zu Mainz. Schon hier sprachen sich Mehrere für seine Unschuld aus; frühere Ankläger

behaupteten jetzt geradezu, sie seien hintergangen worden. Auf einer späteren Versammlung wurde er durch das Zeugniss von Bischöfen, Aebten, Mönchen völlig gereinigt. Das Alles achtete aber Konrad für nichts: er fuhr fort, gegen diejenigen, die auf seine Vorladungen nicht achteten, das Kreuz zu predigen. Als er nun in Begleitung zweier Brüder wehrlos von Mainz nach Marburg zurückkehrte, überfielen ihn bei dem Dorfe Kappel einige verkappte Ritter und Vasallen des Grafen von Sayn und ermordeten ihn (1233). Den Franziskaner, Bruder Gerhard, einen seiner Begleiter, wollten sie nach Cäsarius schonen; er liess sich aber von seinem Meister nicht trennen und umschlang dessen Körper, und so kam auch er ums Leben. Mit ihm noch ein zweiter Begleiter. Sein Tod, unähnlich demjenigen Peter von Kastelnau's, der die Flamme in Südfrankreich erst recht entzündet hatte, befreite Deutschland für immer von der Inquisition.

Die Landgräfin Sophie starb im Jahr 1238. Landgraf Konrad, seit 1239 Hochmeister des deutschen Ordens, starb 1241 in Rom und wurde in Marburg neben der Heiligen, in der Deutschordens-Kirche (Elisabeth-Kirche), die er für sie zu bauen angefangen, beigesetzt. Die beiden jüngern Töchter, Sophie und Gertrud, wurden später Aebtissinnen, die eine des Klosters Kitzingen, die andere von Altenberg. Hermann, der Erstgeborne, nahm, 16 Jahre alt, im Jahr 1239 von den Staaten seines Vaters, die sein Oheim, Heinrich Raspe, während seiner Minderjährigkeit bis dahin verwaltet hatte, Besitz, starb aber kinderlos schon im Alter von 18 Jahren; Einige sagen an Gift, das ihm auf Anstiften seines Oheims Bertha von Seebach gereicht haben soll. Er ruht in Reinhardsbrunn neben seinem Vater. Nun war Heinrich Raspe alleiniger Herr und Erbe der Besitzungen des Hauses Thüringen, bald, durch Innozenz IV. und seinen eigenen Ehrgeiz aufgestiftet, Friedrich's II. Gegenkönig, spöttisch von seinen Gegnern der Pfaffenkönig genannt; doch schon im Jahr 1248 raffte ihn der Tod kinderlos, obwol er dreimal verheirathet gewesen, hinweg. Mit ihm war die männliche Linie der alten Landgrafen erloschen. Sophie,

die älteste Tochter, vermählt im Jahr 1242 mit Heinrich dem Grossmüthigen, Herzog von Brabant, machte im Namen ihres 3jährigen Sohnes Anspruch auf die Erbschaft; aber nur Hessen fiel ihr zu, während Thüringen nach langen Kämpfen an Heinrich den Erlauchten, Markgrafen von Meissen, kam. Dieser Heinrich I., das Kind genannt, der Sophie Sohn und Enkel der Elisabeth, wurde erster Landesfürst Hessens und ist der Ahnherr des hessischen Hauses.

Die ältesten Quellen für E's. Leben sind nebst jenem Schreiben Konrads an den Papst eben die Aussagen der vier Dienerinnen, welche wahrscheinlich in öffentlichem Verhör vor den schon genannten Kommissarien ihre Angaben zu Protokoll gegeben haben, denn es heisst von ihnen, sie hätten »eidlich« diess bezeugt; von wem die Redaktion, die wir besitzen, und die Veröffentlichung dieses Protokolls herrührt, ist unbekannt. Unstreitig tragen diese Aussagen das Gepräge der Wahrheit an sich, die, nach Konrads leider nur zu dürftigen Berichten, grundlegend für E's. Geschichte sind. Aber es sind eben Aussagen untergeordneter Frauen, von beschränktem Gesichtskreis, zum Zwecke der Heiligsprechung ihrer ehemaligen Gebieterin. Eine Geschichte geben sie nicht, nur Züge zum Bilde der Seligen, Fragmente zu einer Geschichte. — Eine solche beabsichtigte Dietrich (Theodorich) von Apolda, ums Jahr 1229 geboren, Priester und Mitglied des Dominikanerordens, der im Jahr 1289, also 58 Jahre nach dem Tode der E., deren Biographie in 8 Büchern schrieb. Er sagt im Vorwort, er habe die Aussagen der Dienerinnen und Konrads Brief benutzt, dann auch eine Predigt eines Dominikaners, Otto, und noch eines Andern gelesen, selbst Forschungen angestellt, Reisen zu dem Zwecke unternommen. Allerdings macht Dietrich einen Anlauf zu einer geschichtlichen Darstellung und ergänzt die Lücken in den Aussagen der Mägde (z. B. den Abschied und Kreuzzug Ludwigs); aber über das eigentliche Leben der E. hat er doch

nichts gegeben, was über jene beiden erstern Dokumente hinausginge. Nur hat er, was er aus den »Aussagen« geschöpft, breit getreten, rhetorisch versentimentalisirt, so recht mit dem Bestreben, Schatten und Licht wohl zu vertheilen, um der E. Unglück, aber auch Demuth, Geduld, Standhaftigkeit in desto glänzenderem Lichte zu zeigen. Dabei fällt er zuweilen geradezu ins Lächerliche, wenn er z. B. vom Landgrafen Ludwig sagt, er habe äusserlich Christo geglichen. Auch die Ordnung, auf die er sich zu Gute thut, ist eine willkürlich gemachte. Was er in der That voraus hat vor jenen ersteren Berichten, sind die sagenhaften Bestandtheile, die sich bereits bei ihm finden: die Sage vom »Mantel«, vom »Spielzeug«, von »den Gesandten von Ungarn« u. A.

Die folgenden Biographen sind in diesem »legendenartigen« Style noch weiter gegangen. Wir nennen das Gedicht über die h. Elisabeth in 48 Gesängen, wol aus dem 15. Jahrhundert, das Werk eines Anonymus (wie wir ihn nennen wollen), nach Andern des Kanonikus Rohte, was aber bei den Abweichungen von dessen Chronik, die in mehreren Punkten zu Tage tritt, schwer denkbar ist, so viele Aehnlichkeit beide sonst mit einander haben, was auf eine Benutzung der Schrift des Einen durch den Andern schliessen lässt. Eben dieser Rohte, der Mönch von Eisenach genannt, ein Luxemburger und Stiftsherr zu Unserer-Liebfrauen zu Eisenach, hat um die Mitte des 15. Jahrhunderts eine Geschichte von Thüringen in deutscher Sprache geschrieben, und darin die Biographie der Heiligen mit besonderer Vorliebe behandelt. Aus diesen beiden Werken, die über 200 Jahre nach dem Tode der E. geschrieben sind, hat man es geliebt, das Leben der »Heiligen« zusammenzustellen. Es ist wahr, sie wissen viel mehr und Genaueres als die ersten Quellen, denn zu individualisiren ist die Sache der Legenden, die bei ihnen nicht selten in einem lieblichen Gewande auftritt. Aber historischen Werth haben sie geringen; das aber zeigen sie uns, in welchem Lichte die Fürstin der späteren Nachwelt erschienen ist, die einen Heiligenschein um ihr Haupt wob und in sinnigen Sagen

ihre Tugenden und deren göttlichen Gnadenlohn ausmalte.

Schon mit ihrer Geburt beginnt dieser Sagenkreis. Die Späteren, aber auch schon Dietrich, haben nämlich ihre Geburt und Anderes mehr feierlich voraus ankünden lassen durch den „mythischen" oder „mystischen" Clinsor, der von Heinrich von Ofterdingen, um den Wettstreit der Sinnger zu schlichten, gen Eisenach geholt wurde. Er war, sagt Dietrich, „ein edler und reicher Herr, der jährlich 3000 Mark Einkommen hatte, ein Philosoph, in den weltlichen Wissenschaften und Künsten von Jugend an eingeweiht, auch in der Nigromantie und Astronomie wohl erfahren". »Ueber wenige Tage (nach seiner Ankunft in Eisenach), erzählt Rohte, da sass Meister Clinsor des Abends in dem Garten seines Wirths, und viele ehrbare Leute von des Fürsten Hofe und ein Theil der Bürger aus der Stadt, und trunken den Abendtrunk; da baten sie ihn, dass er ihnen etwas Neues sagen möchte, das er allezeit pflag (pflegte), und darum so war man gerne bei ihm. Da stund er von ihnen auf, und sah das Gestirne mit Fleiss eine lange Weile an und sprach da: Ich will euch neue und fröbliche Mähr sagen; heut in dieser Nacht wird meinem Herrn, dem Könige von Ungarn, eine Tochter geboren, die soll heilig werden, und soll dieses Fürsten Sohn vertrauet werden zu der Ehe; von deren Heiligkeit soll die ganze Christenheit erfreuet und getröstet werden".

Die berühmtesten unter diesen Legenden aus dem Leben der E. sind die Sagen von „den Rosen", dem „Mantel", dem „Aussätzigen". Einst ging E., so erzählt der Anonymus, mit einer ihrer vertrauten Frauen von der Wartburg nach Eisenach hinab, unter ihrem Mantel Fleisch, Eier und Kuchen, die sie den Armen und Kranken austheilen wollte. Da begegnete ihr der Landgraf, ihr Gemahl, der gerade von Eisenach herauf kam.

»Er sprach: lasset sehen, was traget ihr,
Und deckte ihnen auf ihre Mäntel schier;
Da waren die Stücke also zu Rosen,
Als er begunnde mit ihnen zu kosen;

Da erschrack sie, dass sie ihm nicht zusprach.
Zu Hand er sie da ansach,
Gütlich er zu ihr sprach;
Ihr Erschrecken war ihm leid,
Und wollte ihr zusprechen anderweit.
Da erschien ihm zu den Gezeiten,
Ein Bild nach Christus Leiden,
Auf ihrem Haupte alsobalden.
Da wollt' er sie auch nicht aufhalten,
Und sprach, dass sie vor sich ging,
Und keine Furcht dess' empfing,
Und warte fürder der Kranken.«

Von diesem Wunder der Rosen weiss Theodorich noch nichts, auch Rohte schweigt davon; unser Erzähler aber gibt sogar den Platz an, wo es geschehen: „nahe unter dem Kniebrechen". Andere spätere Chronisten versetzen diess Rosen-Wunder in die Zeit der Kindheit der E., einer sogar nach Ungarn. „Was trägst du da, liebe Kleine"? soll der Vater oder Schwiegervater zu dem Kinde gesagt haben, das eines Tages heimlich Speise aus der Küche für die Armen entwandte. „Rosen", war die Nothlüge der E. „Lass sehen"; und wirklich waren es nur — Rosen. — Diese Rosenlegende ist übrigens aus dem Leben der Fürstin die berühmteste und volksthümlichste, wie sie auch gar sinnig symbolisirt; und „oft ist E. von Malern und Bildhauern mit Rosen in ihrem Mantel dargestellt worden".

Den gleichen Geist trägt die Legende vom Aussätzigen, die schon Dietrich hat, und auch Rohte und der Anonymus; letztere, weil später, schon ausgeschmückter. „Ein andermal, erzählt Dietrich, war der Landgraf in seinem Schlosse Naumburg mit seiner Schwiegermutter und seiner h. Elisabeth, als die Liebhaberin der Barmherzigkeit einen Aussätzigen badete, wusch und in das Bett ihres Gemahls legte". Nach dem poetischen Biographen wäre aber Sophie und E. derweil auf der Wartburg geblieben, und da habe letztere mit verdoppeltem Eifer der Armen sich angenommen.

»Sie wusch sie und nähet ihnen die Kleider,
Das mühet ihre Schwieger leider;
Jedoch sie es nicht liess,

Ob es ihr darum thät verdiess.
Unter den ein armer grindiger was (r),
Den nannten die Leute Helias,
Etliche nannten ihn Helie,
Der mochte anch wohl aussätzig sy;
Den sie bad'te, schmirte und zwug,
Darnach sie ihn in ihr Bette trug,
Da sie mit ihrem Herrn drinne lag.
Nun kam er auf denselbigen Tag,
Als diess war von ihr geschehen.
Seine Mutter begunde gen ihm zu gehen
Und sprach: Lieber Sohn komm mit mir,
Ein Wunder will ich zeigen dir,
Das deine Elisabeth treibt an,
Und ich ihr das nicht erwehren kann.
Sie nahm den Sohn bei seiner Hand,
Und führte ihn über sein Bett zu Hand
Und sprach: lieber Sohn, nun sieh her ....
— Sein Gemüth war ihm etwas scharf,
Des Bettes Decke er aufwarf.
Gott vom Himmel, der uns geschuf,
Der thät ihm seine innern Augen auf,
Dass er ein gekreuzigt Bilde fand.
Als er das hatte erkannt,
Da begunde er zu weinen sehre,
Und mocht nicht gesprechen mehre,
Und begegnet seiner Elisabethen,
Die ihm nach hatte geschritten,
Auf dass sie versühnet seinen Zorn,
Und der Sohn bliebe unverworn.
Da sprach er: du liebe Schwester mein,
An diesen Tugenden sollst du stete sein,
Und lass dich Niemand davon versprechen,
Ich will's nimmer an dir gerächen«.

Dieser wunderlieblichen Legende köstlichen Sinn hat Dietrich in den Worten enthüllt: »Da erkannte der Landgraf, dass der Herr Jesus Christus in seinen kranken Gliedern aufgenommen und gepflegt wird«.

Mehr mit der Legende von den „Rosen" verwandt ist diejenige vom „Mantel" von Theodorich schon, und etwas ausgeschmückter von den Späteren erzählt. Ludwig hatte eines Tages eine grosse Festivität auf der Wartburg veranstaltet, zu Ehren der Hochzeit der schönen Agnes, sagt der

Anonymus, mit dem Herzog Heinrich von Oestreich. Alles war bereits versammelt, um sich zur Tafel zu setzen, nur E. fehlte.

»Da fragten die Fürsten gar sehre,
Wo des Königs Tochter wäre,
Dass sie nicht mit ihren Jungfrauen käme,
Und Wasser mit den Herren nähme.«

Der Grund ihres Ausbleibens war der gewesen: E. hatte, wie sie zum Schlosse schritt, auf der Treppe liegend einen Bettler getroffen, der sie jämmerlich anrief, sie möchte sich seiner erbarmen. Auf ihre Entschuldigung, sie habe jetzt weder Zeit noch eine Gabe, schrie er nur noch lauter. Da warf sie ihm den Mantel, den sie trug, hin, den jener aufnahm und sich eilig dann entfernte. Am Tische erzählte das nun den harrenden Gästen der Truchsess. Darob lächelte der gütige Fürst und ging, E. zu rufen. »Willst du jetzt kommen, liebe Schwester!« Sie: »»Ich bin bereit, wie du willst, lieber Bruder!«« »Wo ist denn aber dein Mantel?« Sie: »»Er hängt im Schranke.«« Die Magd aber lief und fand den Mantel, den die Fürstin dem Armen gegeben hatte, im Schranke; er war durch himmlische Vermittlung wieder dahin gebracht worden. Angethan mit ihm erschien sie nun beim Mahle. — So Dietrich, der die Heilige also begnadigt darstellt, dass selbst (wie bei den Rosen) ihre schüchterne Unwahrheit zur Wahrheit wird. Etwas anders der spätere Anonymus, der die Nothlüge der E. umgeht.

»Der Fürst sprach: Schwester, was ist das,
Dass du nicht willst zu Tische kommen,
Wer hat dir deinen Mantel genommen.
Sie sprach: Bruder, ich hab' ihn vergeben,
Ich komme also, ist's dir eben.
Nun entrichte dich, wie dem ist,
Und nimm einen andern Mantel zu dieser Frist.
Zu hand die Gürtelmagd da sprach:
Frau, euren besten Mantel ich sah
Jetzund auf dem Ryk hangen,
Als ich zu euch kam gegangen.
Den hole ich euch, wollt ihr's han.
Sie sprach: hole ihn her, so geh ich dann.
Also brachte sie ihr den Mantel wieder;

Sie kniet da auf die Erde nieder,
Und dankete Gott gar geschwinde.«

Der Anonymus weiss auch, wer der Bettler gewesen — und es ist diess nur eine Modifikation der Theodorich'schen Angabe; auch kennt er den Mantel gar genau.

»Wer sollte nun zweifeln daran,
Es habe der Engel Gottes gethan,
Der ihr den Mantel also nahm,
Und ihr darnach wieder in ihr Gemach kam.
Dieser Mantel ist himmelblau,
Mit gulden Bildlichen hie und da
Bestreuet, und die sind klein.
Und derselbige ist also rein
Zu einem Messgewand worden;
Die Brüder von dem Barfüsser Orden,
Die haben ihn noch zu dieser Zeit
In dem Kloster, das unter Wartburg leyt.«

Dieser »Mantel« erinnert übrigens in Etwas an denjenigen des h. Martinus.

Andere Legenden schildern andere Seiten an E.: z. B. ihre himmlische Schöne bei aller Einfachheit der äusseren Kleidung. »Da sie nur im Innern die Ehre suchte, so hat Gott, sagt Dietrich, der König und Liebhaber der Armen, sie auch äusserlich wunderbar geschmückt«. Einmal nämlich kam eine Gesandtschaft von ihrem Vater, adeliche, hohe Herren. Der Landgraf empfing sie mit grösster Zuvorkommenheit; nur das machte ihm Mühe, dass seine Gemahlin keine fürstlichen Kleider habe und also geschmückt vor den vornehmen Ungarn erscheinen könnte. Worauf sie erwiederte: »Lass dich das, mein lieber Bruder, nicht sehr kümmern, da ich mir ja nie vorgesetzt habe, in Kleidern zu stolziren«. Als sie nun den Gesandten vor die Augen trat, »goss Gott über sie Glorie und grosse Zier; denn sie erschien wie ein grosses Zeichen vom Himmel, und die Heilige schien vor Aller Augen wie mit Kleidern von Hyazinthfarbe geschmückt, die mit den köstlichsten Perlen übersäet waren«.

»Da diess alles war geschehen,
Landgraf Ludwig kam gegehen

Zu seiner Frauen Elisabeth,
Lachend und mit fröhlichen Sytt,
Und fraget sie der Wunder Mähre,
Wie ihr mit den Kleidern geschehen wäre.
Da lachet sie gütlich und sprach:
Solliche Dinge, als mir geschah,
Kann Gott machen wann er will;
Wer ihm getrauet, der find't sein Will.«

Aber auch ihr inniger Rapport mit ihrem Gott und Heiland wurde zur Legende, und in symbolisirender Darstellung gefeiert. Da umglänzte sie, wenn sie in tiefer Gebetsandacht war, ein himmlisches Licht (Aehnliches sagt schon Konrad von Marburg), und »der Priester am Altar, ein Mann von heiligem Wandel, dessen Augen Gott geöffnet hatte, sah in der Konsekration des Leibes des Herrn ihr Antlitz in wunderbarem Glanze strahlen, und wie eine Sonne Lichtstrahlen aussenden. Ja das Licht, fährt Dietrich fort, das sie umfloss, war so gross, dass der Priester vor dem göttlichen Glanze mit den körperlichen Augen sie nicht ansehen konnte«.

Belegstellen zu Abälard.

S. 1. „Den Siegeskränzen zog ich“: diese und die folgenden Abälardischen Dikta aus seiner historia calamitatum.

2. Otto von Freisingen: de gest. Frid. I, I, c. XLII, pag. 42.

— „Als seinem Magister“: Cousin; documents inédits u. s. w. (Paris 1836). S. 471.

4. Roszellin's Ansicht: Cousin, S 491.

5. Johann von Salisbury: Metalog. lib. III, C. 1. — Otto von Fr.: de gest. Frid. I, I. c. XLVII.

7. Joslen siehe: vita Gosvini, l. I, c. IV u. XVIII, in Recueil des hist. t. XIV, p. 442. Cfr. hist. littér. t. XIII, p. 605, u. t. XII, p. 412.

13. Fulko's Brief: Op. Ab. epist. I. S. 217 ff.

19. Invektive gegen einen Unwissenden: Ab. oper. epist. IV. S. 238 ff.

23. Otto v. Freisingen: de gestis Frid. I., I, c. XLVII.

28. Brief an Abt und Konvent von S. Denys: Ab. op. epist. II. S. 224 ff.

32. Hilarius: Ab. oper., p. 243.

41. Johann von Salisbury: Metalog. l. II, c. 10.

44. Walter von Mortagne: D'Achery, spicileg. l. III, S. 524 ff.

45. Hugo Metellus: sacrae antiquit. mon. t. II, p. 312.

— Wilhelm von S. Thierry: Bernh. op. epist. 326. — Biblioth. Patr. cisterc. t. IV, p. 112.

49. Brief an Bernhard: Abäl. op. epist. V, S. 244 ff.

51. B's. Antwort an Wilhelm: Bernh. op. epist. 327.

52. „So berichten die Bischöfe“: Bernh. op. epist. 337.

53. Gottfried: Ab. op. Not. S. 1191. — Gaufr. vita S. Bernhardi lib. III, c. V. § 13, in Bernh. op. II.

— Handschriftliche Chronik: Cfr. Ab. par Rémusat. I, S. 193.

55. Bernhard an den Papst: Bernh. epist. 189.

56. B's. Brief an die Bischöfe: B. epist. 187.

— - - an die Kardinäle: B. epist. 188.

58. Bernhard schreibt von ihm: B. epist. 189. — Was Berengar berichtet: Ab. op. S. 303.

S. 59. Bericht der Bischöfe: B. epist. 337.
61. Ein Aufruhr zu befürchten: Otto Freising. de gest. Frid. I, l. I, c. XLVII.
63. Das Verzeichniss: Ab. op. praef. — epist. 20. — thes. nov. anecd. t. V, p. 1149. — Bernh. op. ep. 188. — B's. Traktat: epist. 190.
64. Brief Samson's: B. ep. 337.
65. - des Erzbischofs von Rheims: B. ep. 191.
66. - Bernhard's an den Papst: B. ep. 189.
68. B's. zweiter Brief an den Papst: B. ep. 330.
69. - Brief an Haymerich: B. ep. 338.
— - - an Guido: B. ep. 142.
— - - an Jvo: B. ep. 193.
70. - - an Guido: B. ep. 332.
— - - an Stephan: B. ep. 333.
74. Zweite Apologie: Tissier bibl. Cisterc. t. IV, p. 239.
— Ab. an Heloïse: Ab. op. S. 308.
— Brief des Papstes: Bernh. op. 194.
77. Berengar: Ab. op. S. 302.
83. Gegen die Karthäuser: Ab. op. S. 325.
84. An den Bischof von Mende: Ab. op. S. 320.
86. Peters Brief an den Papst: Ab. op. S. 335. — Petr. Venerab. op. t. IV, ep. 4.
89. A's. Apologie: Ab. op. S. 330.
94. Peters Brief: Ab. op. S. 337.
96. Cousin: Documents inédits relat. à l'histoire de France etc. 1836. — Cousin: fragments philos. 1840, t. III, p. 448.
Petri Abaelardi etc. opera ed. F. Amboesius. Paris 1616. (Umfasst die historia calamitatum, die Briefe von Abälard und Heloïse, und von Andern und an Andere; den Kommentar über den Römerbrief; die introductio; die Sermonen.)
Die theologia christiana, und die expositio in Hexämeron, in Durand und Martene Thesaur. nouv. anecd., t. V. S. 1139 und 1361.
97. Epitome theologiae christianae, ed. F. H. Rheinwald, Anecdot. ad histor. ecclesiast. pertin. partic. II. Berolini 1835.
Dialogus inter Philosophum Judaeum et Christianum, ed. Rheinwald, partic. I. 1831.
P. Abaelardi Ethica, seu liber dictus: Scito te ipsum: Petz, thesaur. anecdot. noviss., t. III, pars II, p. 626.
99. Probleme, Erklärungen: Ab. op. S. 389 — 447.
100. Sic et non: in Cousins Documents (s. oben).
101. Lieder A's. (planctus), Greith, spicil. vaticanum, Frauenfeld 1838.
102. „Vielleicht niemals“ oder »sehr wenige«: theol. christ. 2 B.

S 1197; introd. 2 B. S. 1045. — „Ziehe in die gleiche Verschuldung«: th. christ. 2 B. S. 1202.

S. 103. „Denn was ist dringender«: th. chr. S. 1201. — „Was Gaben sind“: th. chr. S. 1200; „göttliche Sakramente“: S. 1199. »Ferne sei es«: Introd. 1047. — „Unwürdig«: th. chr. 1236.

104. „Unsterblichkeit u. s. w.“: th. chr. 1206. — »Ob wir denn«: th. chr. 1206. — »Wer könnte genugsam“: th. chr. 1209. — „Die Minderheit“: introd. S. 1007. — »Hätte Gott“: theol. christ. 1172

105. „Mögen“: th. chr. 1215. — „Eine solche Liebe«: th. christ. 1211. — „Heiden der Nation«: th. chr. 1210. — »Evangelische Vollkommenheit“: th. chr. 1210. — »Im Namen nicht“: theol. christ. 1210.

106. „Logikers« Dial. 49. — „In Hinsicht des Glaubens“: th. chr. 1110. — »Viel leichter«: th. christ. 1211. — »Reformation“: th. chr. 1212. – „Das Gesetz ist nicht Allen“: th. chr. 1204. — „Sakramente“: th. chr. 1204 ff.

108. Nothwendigkeit der weltlichen Wissenschaften für das geistliche Studium: th. chr. 1235, 1238; introd. 1046; 1052. — „Der Apostel Paulus“: th. chr. 1243; introd. 1053. — „Gebrauch – Missbrauch“: th. chr. 1242; introd. 1043.

109. „Welches daher“: th. chr. 1242 ff.; introd. 1052. — „Prinzipat“: Cousin, S. 435.

110. „Denn wie es“: th. chr. 1243; 1247.

— „Möge das“: th. chr. 1244; introd. 1054.

111. „So sehr“: th. chr. 1244. – Auch für dieses Studium: theol. chr. 1236; introd. 1049. — „Hieronymus“: 1052.

112. „Warum denn“: th. chr. 1240.

113. „Mit denselben Worten anklagt“: th. chr. 1245.

114. „Weit über alle Feinde“: th. chr. S. 1242. — „Denn etwas Andres“: th. chr. 1246. — „Luzifer“: th. chr. 1247.

115. „Oft folgt“: th. chr. 1247 – 1248. — „Demuth“: th. christ. 1246; 1249. – Sein und Leben in Gott: th. chr. 1250.

116. „Niemand“: th. chr. 1252.

118. „Anmassung“: th. chr. 1255.

119. „So lange“: th. chr. 1255. – Sicherer: introd. 1046. — Zu stützen: th. chr. 1241. — „Nachdem das Dogma“: intr. 984.

120. Im apologetischen Interesse: introd. 1047; th. chr. 1257. — „Sonst möchte“: th. chr. 1241; introd. 1046. – „Den Thörichten“: 1256. — „Viele Herolde“: th. chr. 1241.

121. „Man solle nicht sagen“: intr. 1055. — Tanquelm: ib. 1066. — „Nicht mehr über den Glauben schreiben“: th. chr. 1315. – „Durch den Scharfsinn“: introd. 1057. — „Nur aber“: th. chr. 1257.

S. 122. „Könnte Wahres nicht": introd. 1058; 1059; 1061. — „Wer schnell glaubt": introd. 1060.

123. „Nicht verdienstlich": introd. 1060. — „Irrthum des Montanus": introd. 1061. — „Was denn die h. Väter": intr. 1055; th. chr. 1343. — „Prärogative": intr. 1103.

124. „Wir werden nur um so mehr": Ab. op. epist. 4. S. 238.

125. „Von der Weise": introd. 1073.

127. „Der Schöpfer der Vernunft selbst": introd. 1076.

128. „Die göttliche Trinität": introd. 1014. — „Es gibt Solche": intr. 1061. — „Das ist der einzige Weg": th. chr. 1257.

129. „Wahrscheinliches": th. chr. 1257; 1258. — introd. 1047.

130. „Es schadet": introd. 1091. — „Wenn allerdings": intr. 1090.

134. „Wenn hier": prol. zu „sic et non".

136. Ueber den Glauben u. s. w.: introd. 977 ff. — Bernhard in seinem Traktat: c. IV.

139. Beweise für das Dasein Gottes: introd. 1103; th. chr. 1343.
- - die Einzigkeit Gottes: - 1105 ff. - - 1345.

141. „Ein Herr": introd. 982.

142. „Denn was nützt's": introd. 984.

143. „Einfache Substanz": introd. 984; 1068 – 1070; th. christ. 1342. — „Missbräuchlich": introd. 1073. — „Accidenzen in sich schliesst": introd. 1071 — 1072. — „Essenz": introd. 1073. — Für sie allein: th. chr. 1344.

144. „Wie nun aber in Gott": introd. 1076. — Nicht Existenzen von Dingen: theol. chr. 1341. – „Dreifach könne nämlich": introd. 1077. – Personen der Grammatik: intr. 1079; 1080.

145. „Jene einzige Macht": th. chr. 1151.

146. Der Sohn die Weisheit: introd. 989; th. chr. 1157. — Das „Wort": intr. 992 ff.; th. chr. 1163 ff. — Der h. Geist die Güte: th. chr. 1157; introd. 995.

147. Die Einheit dieser Dreie: th. chr. 1288; 1326. — „Zweierlei ist es": intr. 986; th. chr. 1158.

148. Werke: introd. 989. — „Tragen wir kein Bedenken": intr. I, 988; th. chr. 1164.

149. „Denn allerdings ist": intr. 983. — „Dem Sohne allein zwar": intr. 989. — Nicht folgern, dass: introd. 990; 989.

150. „Zutreffende Analogieen": intr. 980. — Quelle: intr. 1084.

152. Sonne: introd. 1084. – Grammatische: introd. 1080. — Siegel: intr. 1081 ff.

153. „Schon jede Sache": intr. 1040. – Unterschied der Güte von der Weisheit: intr. 1085 ff.; th. chr. 1329.

154. „Denn die Liebe kann nur": intr. 1085.

155. In seiner Dialektik: Cousin, S. 475.

156. Eine Substanz: intr. 1086. – „Denn es könnte ja sein": th. chr. 1340.

S. 157. Vom Vater und Sohne; Gegensatz zur griechischen Kirche: intr. 1090 ff.; th. chr. 1330 ff.
158. „Wie man von einem See": intr. 1094.
159. Keine zeitliche Aufeinanderfolge: intr. 1095. — „Mit Recht": intr. 1095; th. chr. 1336. — So gefasst: th. chr. 1335.
160. „Ohne die Güte": introd. 1086. — Plato: intr. 1095.
161. „Juden und Heiden": th. chr. 1158; intr. 1101 ff.
162. Plato u. s. w.: th. chr. 1175. — Heil. Geist Weltseele!: th. chr. 1176. — Vorwurf Bernhard's: in seinem Traktat, S. 680 in B's. Werken.
163. „Sonst müsste man": th. christ. 1190. — „Flüchten sich zu Bildern": intr. 1025.
166. Allmacht: th. chr. 1350 ff.; introd. 1109.
167. „Vermag Gott": th. chr. 1353 ff. - Güte und Allmacht Gottes: th. christ. 1354. — Allmacht und Wille: th. chr. 1352; introd. 1113 ff.
170. Widersprüche: introd. 1125; theol. chr. 1354. — Gegen die Schrift: introd. S. 1116. — Abbruch der göttlichen Majestät: intr. 1118. — Gott abhängig von der Welt: introd. 1120. — Mitschuldiger am Bösen: intr. 1117.
171. Vorschriften unnütz: intr. 1115. — Dankgefühl: intr. 1116. — Fatalismus: th. chr. 1351. — „Je heftiger": th. chr. 1358.
172. „Obwohl diese Ansicht": intr. 1118.
174. „Wenn wir sagen": intr. 1119. — Gott nicht ohne die Welt: intr. 1120.
175. „Nicht gegen die Herrlichkeit Gottes": intr. 1118.
176. „Denn eine gewisse": introd. S. 1121. — „Auf die Weise": introd. 1121.
177. Ein Mensch z. B.: introd. 1122. — „Mit Rücksicht auf die Zeitfolge": introd. 1124.
178. Wunder: intr. 1133.
179. „Um die Philosophen zu retten": intr. 1075.
180. Das Verhältniss des Willens Gottes zum menschlichen Willen: th. chr. 1357; intr. 1111.
181. Unveränderlichkeit: intr. 1124.
182. Allgegenwart: intr. 1126.
183. „Seele und Leib": introd. 1127. — Weisheit: intr. 1130.
184. „Mit Nothwendigkeit geschehen": intr. 1134; Römerbrief 641.
185. Epitome: k. 21. — Güte Gottes: epit. K. 23.
186. Die Welt und ihr Verhältniss zu Gott: intr. 1120; theol. christ. 1360.
189. Sündenfall: Römerbrief, S. 595 ff.
192. Menschwerdung: Epit., S. 24.
193. „Die göttliche Substanz": intr. 1127. — „So nahm": intr. 1128. - „Gott Mensch": intr. 1128. — „Obwohl": intr. 1129.

S. 194. „Durch eine gewisse“: introd. 1129. — Die Unsündlichkeit: Römerbrief, S. 538.
196. Werk Christi: Römerbrief, S. 550 ff.
198. „Weil das ganze Leben“: th. chr. S. 1308.
199. Römerbrief: S. 622 ff.
200. Gott nämlich; Römerbrief, S. 590.
201. „Reizt der nicht“: Bernh. tract. V, 11. — „Wer sich nicht“: ib. V, 13.
203. „Was hilft es“: ib. IX, 23.
205. Gnade: Römerbrief, S. 653.
207. Vorherbestimmung: ib. 641.
208. Freier Wille: intr. 1131 ff.
210. „Denn die Kenntniss“: Ethik, S. 16. — Triebe u. s. w. ib. c. 3.
211. „Auch kann man“: ib. 2. — „Nicht darin also“: ib. 2.
212. „Passion“: ib. 3. — Gesinnung und Werke: ib. 3.
214. Indifferent: ib. 7. — „Es haben zwei“: ib. 7.
215. „Gott allein“: ib. 5. — „Vielmehr kann Gott“: ib. 3. — Warum schwerere Busse: ib. 5. Cfr. 7.
216. „Einige“: ib. 12.
217. „Wenn nun Jemand fragte“: ib. 13.
218. Verschiedene Bedeutung der Sünde: ib. 14. Cfr. Römerbrief, S. 591.
222. Lässliche Sünden: ib. 15.
225. „Nachdem wir“: ib. 17. — Reue: ib. 18.
228. „Die fruchtbare Reue“: ib. 19. — Kraft der Reue: ib. 20.
230. Sünde wider den h. Geist: ib. 22. — Beichte: ib. 24.
231. Nicht absolut nothwendig: ib. 25.
233. Genugthuung: ib. 25. Cfr. Römerbrief, S. 558 ff.
235. Schlüsselgewalt: ib. 26.
242. Epitaph: Ab. op. praef. in fine. — Hexaem. thes. nov. anecd. p. 1373; 1371.
243. „Grammatikale Bemerkung“: Römerbrief, S. 528. — Er selbst sagt es offen: Cousin, ouvrag. inéd. S. 200; 205; 206; 228.
246. „Trotz der Verkleinerungen“: Cousin, S. 227.

Belegstellen zu Heloïse.

257. „Wort und Gesang“. I. Brief Hel.
262. „Nichts“. H. I. B.
267. „Aber nichts“. H. I. B. — Ueber Fulbert's Schicksal. Ab. op. S. 222 ff.
269. „Bulle“: Ab. op. S. 346.
271. Schenkungen: Ab. op. S. 349. Cfr. S. 1184.
274. Erster Brief: Ab. op. S. 41 — 48.
Antwort A's.: Ab. op. S. 48 — 54.

Zweiter Brief H's.: ib. S. 54 — 61.
Antwort A's.: ib. 62 — 77.
Dritter Brief H's.: ib. 78 — 93.
Antwort A's.: ib. 94 — 130.
Regel: ib. 131.

Belegstellen zu Innozenz.

Innozenzens Briefe: libb. XIX. — Libb. I. II. V. X.–XVI. in Epp. Inn. ed. Baluzius, Par. 1682, T. 2. Libb. III. V–IX. in Diplomata etc. ad res Francicas Spectantia ed. Feudrix de Bréquigny et la porte du Theil, Par. 1791, 2 T. Libb. IV. XVII–XIX. verloren. (?)

Registrum Inn. III. super negot. Rom. imp. b. Baluz I., p. 687 ff.

Gesta Inn. III., von einem Zeitgenossen, bei Bal. I., p. 155, u. bei Bréquigny I., p. 1 ff.

S, 323. Ueber sein Gesinde: Inn. Rede in consecr. rom. pontif. Col. 1575. — Verkäuflichkeit verhasst: Gesta 41.

324. Eid der Treue vom Präfekten: E. I. 23; 577.

326. Schreiben an den Prior, E. I., 401.

328. Pech: Gesta 17.

331. Des Papstes Schreiben an sämmtliche Fürsten, E. II., 294. — Im Konsistorium: Reg. Inn. de. neg. imp. 18. An anderen Orten: ib. 29.

332. An den Erzbischof von Köln. ib. 55. — An die deutschen Reichsfürsten: ib. 62.

333. Deliberation: ib. 29.

334. Brief an Otto: ib. 32.

334. An die Legaten: ib. 56.

335. Protestation: ib. 61.

338. Brief an Otto: ib. 179. — Inn. zu Neuss: ib. 79.

339. Eid zu Speier: ib. 189. Er fürchte sich nicht: Hahn, Bullä Pontif. in Collect. mon. I., 148. Aber Otto meinte: ib. 208.

340. »Wenn der Papst«: Matth. Par. ad ann. 1710.

341. Neue Urkunde: Raynald ad ann. 1215, m. 38. – „Die Freiheit des Reiches«: Bal. E. II., 294.

344. Bei Strafe des Anathemas: Matth. Paris.

345. »Der Bogen ist gespannt«: Martene Thes. I. 810. — »Zur Vollziehung«: Matth. Par. p. 232.

347. „Lehns-Eid«: Bal. XVI. 77; Rymer ed. Clarke V. I., P. I., p. III. Matth. Par. p. 236.

348. »Wer hat es dir eingegeben«? B. XVI. 79.

349. Die Briefe des Legaten: B. XVI. 80–83.

351. Weisung an den Legaten: B. XVI. 138. Matth. Paris. p. 247.

S. 353. »Meinen denn«: Matth. Par. 263—268.
354. »Da wir aber«: Raymer-Clarke p. 135.
355. »Du Johann«: Matth. Par. p. 278.
356. Bann über die Barone; ib. 270.
357. „Soll die unersättliche«: ib. 276-278.
362. Brief an Philipp: Bal. E. I. 171.
365. Trostschreiben: B. XIII. 66.
373. An die Bischöfe Island's: I. 320. - An die Russen: X. 138.
376. Bulgarenfürst. E. V, 115; 116.
377. Brief an Alexius: I. 353.
378. An den Patriarchen: I. 354. — Antwort des Aexius: II. 210.
383. „Wenn ein weltlicher Fürst“: II. 271.
384. »Die Leute von Ninive«: Gesta, c. 84. — »Hast du denn“: E. II. 210.
385. „Ihr aber werdet«: II. 268. — Ablass, Zinsnachlass: II. 271.
386. „Damit es nicht scheine“: II. 270.
387. „Wie ahnungsvoll«: Gesta 83.
389. Aber der Herzog: Gesta 85. — „Ihr habt«: V. 161.
390. Warnungsschreiben: Gesta 89.
392. Absolution des Legaten: Gesta 90.
394. »An Gold«: Gesta 91. — »Dem Wunderbaren«: Gesta 91. Cfr. VIII. 133; 126.
395. »Noch schwerer ist«: Gesta 93 ff. cfr. XI. 47,
396. „Den Laien, wenn“: Gesta 96.
402. Schreiben an die Viterbienser: II. 1.
403. An alle Gläubigen: X. 130.
406. »Sie sind alle«: Bréq. III. 21.
407. In verschiedenen Schreiben: I. 81. 94.
411. „Eine schreckliche Sache«: XI. 26.
412. Inn. an den Grafen von Toulouse: X. 69. — An den König und die Gläubigen: X. 149.
413. Brief des Legaten an den Papst: XII. 106. - Des Papstes an den Legaten: XI. 232. — »Die Unseren«: XII. 109.
415. Inn. an seine Legaten: XV. 102. - Fast noch schärfer: XV. 212—215.
416. Inn. umgestimmt: XVI. 40: — »Weil die neue Pflanzung«: Mansi XXII. 1069.
417. „Schon längst ist“: XVI. 167.
419. Durand von Huesca: XI. 196, 198; XII. 17, 69.
423. An alle Gläubigen in Metz: II. 141.
425. An Kapitel: II. 192.
426. Rede: Mansi XXII. S. 968.
431. Kreuzzug: Mansi XXII. S. 1058.
432. Konzilsbeschlüsse: Mansi XXII. S. 982-1058.
449. „Er war“: Murat. VIII. S. 1078. — Verfasser der Gesta: I.

S. 450. Inn. Schriften: Col. 1515.
451. „Im kanonischen Rechte«: Gesta 41.
452. „Einheit der Kirche«: z. B. I. 209, 353; V. 119. — Prinzipat Petri: Gesta 109; II. 209; II. 220; tract. de s. altar. myst. I. 8.
454. „Nicht menschliche“: E. II. 209.
455. Alexius: II. 210. — »Wie nun aber das Rebschoss«: Gesta 109; II. 253, 255.
456. Nur an Würde: II. 209. — Machtfülle: II. 220, 209.
451. „Vikarien“: I. 320, 123; II. 209. Bréq. VI. 188; IX. 82. Decret. Greg. lib. III. tit. 8, c. 5.
458. Schreibt I. dem Kaiser von Konstantinopel: E. II. 211.
459. Nicht durch kanonische Konstitution: Decret. Greg: IX. 1. Tit. 7, E. I. 326, 335. – Alle Sachen entschieden: E. I. 356. – Benefizien: I. 116, 127; XVI. 177. — »Denn wenn Gott“: XVI. 12.
460. „Ausreissen und pflanzen«: XVI. 104.
461. Gottes Stellvertreter: E. I. 171, 326, 335; XVI. 154. Bréq. NI. 163. Decret. Greg. IX. tit. 8, c. 4.
462. Untrüglichkeit: serm. II. de consecr. Pont. – Kathol. Glaubensregel: II. 220.
463. Gegen die Heiden: II. 191.
465. An den Erzbischof von Pisa: Decr. Greg. lib. II. Tit. 2, c. 12. — Doch war er nicht gemeint: ib. Tit. I. c. 17.
466. »In der Genesis lesen wir«: Reg. de neg. imp. 18.
468. Bilder, zwei Lichter: Reg. de neg. imp. 32; E. I. 401; II. 294. Decr. prima collect. bei Baluz f. 549 ff.
470. »Der König der Könige“: XVI. 151.
471. An den Patriarchen von Konstantinopel: II. 209, – »Nichts glorreicheres“: I. 11. – An den König von Frankreich: Decret. Greg. lib. II. Tit. 1, c. 13.
472. An Leo: II. 253. — Von Philipp August: Bréq. VI. c. 163.
473. Alexius Bedenken; Antwort von I.: Gesta 63.
475. Gegen Treviso: II. 27.
476. War auch der Eid unbefugt: Reg. de neg. imp. 29.
477. Schon als Kardinal: Gesta 4.

Belegstellen zu Franziskus.

Leben des Franziskus von Thomas Celano, 3 l. Acta Sanct. Oct. tom. II. 683–123.
— — von den tres socii: Acta Sanct. Oct. tom. II. 723—742.
— — von Bonaventura: » » » » » 742—798.

S. 481. Obwol er sie nicht vollständig sprach: tres socii: I. 10, S. 726. — »Es war dem Jüngling«: Bon. I. 1, S. 744.

483. Als er eines Tages: Bon. I. 12, S. 745.

484. Er warf sich: Bon. II. 15, S. 745. — „Hier bat er“: Bon. II. 16. S. 746. — „Wie ein Stummer“: ib.

485. »Aus dem Lande zu jagen“: ib. II. 18, S. 746. — „Als Diener Gottes«: tres socii II. 191, S. 729. — »Bis jetzt“: Bon. II. 20, S. 746.

486. »Sicher und frei“: Bon. II. 21, S. 746. — Er wusch ihre Füsse: ib. 22. — »Wer mir einen Stein schenkt«: tres socii. II. 21, S. 729. — Du bist mein Vater: ib. II. 23, S. 730.

487. „Diess war aber“: Bon. II. 25, S. 747.

488. „Das ist's, was«: Bon. III. 26, S. 748. — „Es waren aber“: ib. 27. — „Als der genannte reiche“: bei d'Argentré collect. judic. de nov. err. T. I. p. 87; auch bei Echard. script. ord. präd. I. f. 184 ff. — Stehender Grundsatz: Thomas I. 4, S. 691. — Aegidius von Assisi: s. Acta Sanct. Mens. April T. III. f. 227 ff.

490. „Wer sie sah«: tres soc. III. 37, S. 733.

491. Walter Mapes: apud Usserium de christ. eccles. succes. u. statu, Lond. 1682; f. 112. — „Wir wollen nach Rom“: tres soc. IV. 46, S. 736. — „Ihm däuchte“: Bon. III. 35, S. 749.

493. Ein Kardinal: Bon. ib. — Das Gleichniss: Bon. III. 37, S. 749; tres soc. IV. 50, S. 736.

495. Klaras Lebensbeschreibung bei den Bollandisten unter dem 12. August.

497. »Ein evangelischer Herold“: Bon. IV. 54, S. 737. — Troubadour: Bon. IV. 50, S. 752.

498. Imola: Bon. VI. 82, S. 758.

499. „Es war im 13. Jahre«: Bon. IX. 133, S. 767.

501. Jakob von Vitry: hist. occid. c. 38.

502. Dritter Orden: Th. V. 31, S. 694. 3 Socii, IV. 60, S. 738. Bon. IV. 46, S. 751. — Die Regel: Opera Francisci ed. von der Burg (Handausgabe) Köln 1849. p. 94.

505. Regel: von der Burg S. 73.

512. In Deutschland und Ungarn: tres soc. IV. 62, S. 739. — »Viele, nicht bloss aus Demuth«: Bon. IV. 47, S. 751.

513. Der Kardinal Hugolino: in den Kolloquia Nr. 5; in der Ausgabe des von der Burg S. 236.

514. »Der Herr hat mich“: ib. — »Nicht ich habe“: ib. IV. 9. — Dominikus: A. S. S. 876. Von der Burg: S. 240.

516. „Ein frommer, einfältiger Bruder“: von der Burg S. 243. Colloq. XIII.

517. Gebet: von der Burg S. 44. — Er erhielt einen solchen Bruder: Bon. IV. 76, S. 757. Portiunkula sollte: Thom. I. II. c. 3, 106, S. 713.

S. 518. Stigmatisation: Thom. lib. II. c. 1, 92, S. 708.
520. » die 3 Gefährten: c. V. S. 741.
521. » Bon. XIII. S. 777.
528. Die Bullen Gregors: bei Wadding, 1237; Raynaldi, 1237, N. 60; A. S. S. 654.
529. „Wir wollen anfangen“: Thom. II. 9, 103, S. 712. — Schwestern: Bon. XIV. 206, S. 780. — „Ich sage dir Dank«: Bon. XIV. 207, S. 780.
532. Porträt: Thom. I. 10, S. 706.
534. »Stern“: Thom. II. 3, S. 714.
535. Die gesammelten Briefe, Reden u. s. w. bei Wadding (Antwerpen 1623). Ich zitire nach der Handausgabe von Von der Burg: Köln, Bonn und Brüssel 1849.
536. Aszese des Leibes: Bon. V. S. 754 ff.
538. „Man muss«: collat. VIII; von der Burg 111. — „Ein Jeder betrachte seine Natur“: coll. IX. S. 112.
539. Als einmal einer der Brüder: Bon. V. S. 755. — „Das Bedürfniss des“: coll. X, von der Burg S. 112.
540. Armuth: Bon. VII. S. 760 ff.; collat. VII; von der Burg S. 110; colloq. XXXVIII. S. 262.
542. Gebet: von der Burg S. 41.
543. Gehorsam: Bon. 17, S. 751 ff. collat. IV, von der Burg S. 108. II. Exempel über den Gehorsam: Burg 277.
545. Arbeit: Bon. V. 754. — Demuth: Bon. VI. 757.
547. „Nicht mir“: V Exemplum, von der Burg 279.
548. Leidenslust: Bon. VI. S. 757; Coll. XXIV. von der Burg S. 124.
549. »Und wenn ein Bruder«: de perfecta laetitia, von der Burg S. 34.
551. „Glühende Kohle«: Bon. IX. 766. — Gebet: Bon. X. S. 769.
553. Die Gabe der Thränen: Bon. V. 754.
554. „Königin Weisheit“: von der Burg S. 33.
556. Die Wissenschaft: Bon. XI. S. 171.
558. Franziskus und die Natur: Bon. V. S. 754.
561. Sonnengesang nach Schlossers Uebersetzung (Frankfurt 1842).
564. Franziskus und die Welt: Bon. VIII.
565. „Lasset uns“: coll. II. (von der Burg S. 106).
566. F. selbst war mit sich im Streite: Bon. XII.
568. Er warnte die Brüder: collat. XV; XVI; II; XVII.
569. »Darin werde ich«: 6 Brief.
570. Seine überströmende Andacht: Bon. IX. — Ergänzend: collat. XII. (von der Burg S. 114).
574. »Reich durch Armuth«: Bon. XV. — „Die ewige Vorsicht«: Dante, Paradies II. Gesang (nach Streckfuss).
575. Vitry: hist. occid. c. 38.
579. Dante: nach Streckfuss.

Belegstellen zu Elisabeth.

Epistola Magistri Conradi Marpurch ad Papam, de vita B. Elisabeth. Bei Leo Allatius und Kuchenbecker; Analecta Hassiaca, t. IX.

Libellus de dictis quatuor ancillarum S. Elisabethae bei Mencken, scriptores rerum Germanicarum t. II., pag. 2007 ff.

Theodorici Thuringi, ordinis praedicatorum, libri octo de S. Elisabetha bei Canisius, thes. mon. tom. IV. Zusätze bei Mencken.

Auctor rhytmicus de vita S. Elisabethae, bei Mencken tom. II. p. 2034 ff.

Rohtes Chronik bei Menken, tom II. p. 1633 ff.

S. 583. »Er liess sammeln«: Paullini, Annal. Isen. p. 30 – „Ist irgend ein König«: Ettmüller, der Singerkrieg auf Wartburg S. 5.

584. Walter: bei Lachmann, S. 35.

585. Nie zuvor: Theod. S. 49.

586. „Schon in ihrem«: Guda bei Mencken S. 2012.

588. »Diese mir«: Theod. S. 120

589. „Lilie unter Dornen«: Theod. S. 121.

592. Ueber Ludwigs Keuschheit: Theod. S. 127 ff.

593. „Nicht aus fleischlicher«: Theod. II. 5, S. 124. Mencken S. 2016.

594. Aussagen der Ysentrude: M. S. 2014 ff.

596. »Da hängt dein Gott«: Theod. II. 3, S. 123. – Sie möchten doch wenigstens«: bei Mencken S. 2016.

598. Hungersnoth: Theod. III. 6, 7, S. 129. Mencken S. 2017 ff.

601. Konrad von Marburg: Theod. III. 9, S. 130. Gesta archiepisc. Trevir. in Martene ampliss. collect. I. IV. p. 242 ff.; u. Alberici chronicon ad ann. 1233 p. 544 ff.

604. Sie sollte sich vor den Gütern ihres Gemahls enthalten: Mencken S. 2014.

606. Kreuzzug: Theod. IV. S. 131 ff.

609. Da liess jene: Theod. IV. 6, S. 133.

610. Nach dem Tode: Mencken S. 2019.

613. Rohte bei Mencken: S. 1729. – „An einem Tage«: ib. S. 2620.

614. »So fest«: ib. S. 2621.

615. »Ich danke dir«: ib. S. 2021.

617. Irmengarde: ib. S. 2028.

618. Ysentrude gibt an: ib. S. 2021.

619. „Als sie einmal«: ib. S. 2025.

622. Als sie in Wehrda war: ib. S. 2016.

624. Sie wusch selbst: ib. 2030.

625. Das graue Kleid: ib. 2028. — „Ihr erwerbt«: ib. 2030.

626. Ein Arzt: ib. 2029. – »Wenn sie«: ib. 2030.

S. 627. »Ich bedarf«: ib. 2031. — Luther XII. Th. s. Werke (Walchische Ausgabe): S. 247 ff. – Doch weinte sie viel: Mencken: 2031. – Beterin: ib. 2029.

629. Ihr Gebet: ib. 2022. — »Als Stellvertreter Gottes«: ib. 2029.

630. »Um E. noch mehr«: ib. 2022.

631. Nur in Einem Stücke: ib. 2030; 2023.

633. „Durch dessen Vermittlung“: ib. S. 2022. – »In diesen letzten Tagen«: ib. 2031.

635. „Obwol er bis«: ib. 2032.

639. Die Bulle der Heiligsprechung bei Harzheim: Concil. Germ. III. 557.

644. „Ein edler und reicher«: Theod. I. 1. — „Ueber einige Tage“: Mencken S. 1699. – Rosen: ib. S. 2067.

645. Vom Aussätzigen: ib. S. 2066.

647. Mantel: Theod. II. 9; Mencken 2064.

648. Gesandten: Mencken 2067.

Berichtigungen und Verbesserungen.

S.	14	Z.	1	v.	o.	lies	gewiesen statt gerissen.
-	25	-	3	-	-	-	unbedeutendes statt unbedeutender.
-	35	-	12	-	-	-	Rhuys statt Kruys.
-	45	-	14	-	u.	-	voraussetzt statt voraussagt.
-	78	-	13	-	-	-	deinem statt seinem.
-	101	-	10	-	o.	-	Werk statt Wort.
-	117	-	6	-	-	-	geschöpfte statt geschöpften.
-	121	-	14	-	u.	-	vorsichtig statt vorsichtlich.
-	157	-	12	-	o.	-	niedereres statt niederes.
-	159	-	2	-	-	-	darüber statt darunter.
-	179	-	10	-	u.	-	übersteigt" statt übersteigt.
-	184	-	3	-	o.	-	Disposition statt Dispotion.
-	199	-	3	-	u.	-	welche statt welch.
-	212	-	14	-	o.	-	Passion, ein Erdulden statt Passion im Erdulden.
-	248	-	1	-	-	-	Areopagite statt Arupagite.
-	264	-	9	-	-	-	Prophetie statt Prophetin.
-	300	-	16	-	-	-	Gedanke statt Gedanken.
-	306	-	7	-	-	-	Prophetie statt Prophetin.
-	311	-	1	-	u.	-	die statt die die.
-	331	-	19	-	-	-	bei statt kei.
-	334	-	11	-	-	-	überflüssiger statt Ueberflüssiges.
-	345	-	6	-	o.	-	York statt Yoru.
-	348	-	14	-	-	-	unsere statt unsern.
-	373	-	16	-	u.	-	von statt vor.
-	377	-	7	-	o.	-	anerkannten statt anerkannte.
-	388	-	7	-	u.	-	verstossenen statt verstorbenen.
-	419	-	6	-	-	-	väterliches statt natürliches.
-	460	-	3	-	-	-	Jugendfreundschaft statt Judenfreundschaft.
-	537	-	18	-	o.	-	den bösen Geistern statt dem bösen Geiste.
-	544	-	17	-	u.	-	steinige statt steinigse.
-	565	-	14	-	-	-	ist" statt ist.
-	596	-	4	-	o.	-	Geschichte statt Gschichte.

